σ
<5

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÏFICAS
PATRONATO "RAIMUNDO LULIO" — INSTITUTO "FRANCISCO SUAREZ"

BIBLIOTECA DE TEÔLOGOS ESPAGNOLES
DIRIGIDA FOR LOS DOMINICOS DE LAS PROVINCIAS DE ESPANA

VOLUMEN 11

DOMINGO BANEZ, O. P.

COMENTARIOS INEDITOS A LA PRIMA SECUNDAE DE SANTO TOMAS

JEDICIÔN PREPARADA POR EL

R. P. MTRO. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, O. I'

TOMO II

DE VITIIS ET PECCATIS (qq. 71-89)

(A 7)

SALAMANCA
Apartado 17
1944

MANRESA HALL
LIBRARY

iz 3

Nihil obsta-t

Fr. Albertus Colunga, O. P.
S. Theol. Mag.

Fr. Theophilus UrdAnoz, O. P.
S. Theol. L.

Imprimatur
Fr. Stephanos G. Vigil, O. P.
Prior Prov.
Salmanticae, prima julii

Nihil obstat
Dr. Michael Garcia Conde
Censor deputatus.
Salmanticae, Ut aprilis anno 1943.

Imprimatur
Pettrus Salcedo
Vicarius Generalis.

IMPRENTA ALDECOA. - BURGOS 15274

INTRODUCCIÔN

1. — Descripciôn y vaïoraciôn de les manuscrites. — El tratado *De vitiis et pëccatis,* expuesto dos veces por el Padre Bânez en su câtedra de prima, una durante el curso de 1584-85 y otra en el de 1598-99, se ha conservado en forma de lectura escolar en très manuscrites. El primero existe sin catalogar en la biblioteca del Cabildo de Palencia y reproduce la exposiciôn de 1584-85. Los otros dos son el 305 de la Universidad de Salamanca y el 455 de la biblioteca regional (Landesbibliothek) de Darmstadt. Ambos recogen la exposiciôn dei curso de 1598-99. Hagamos, ante todo, la presentation de estos manuscritos.

El de Palencia (=P), que contiene también la exposiciôn. de las qq. 1-18 de la 1. 2 dada por Bânez en el curso de 1583-84, ha quedado deserito en la introduction al tomo primero de estas lecturas. Aqui solo corresponde recordar que se trata de un manuscrito compuesto de varias piezas y que la parte relativa a Bânez es rigurosamente académica y estâ corregida con el mayor cuidado por el mismo que lo formé. La perfection de su taquigrafia, junto con la elegancia y sobriedad caligrâfica que le caracterizan, reflejan una mano experta y habituada a estas tareas. El autor, ademâs de manifestarse familiarizado con la vida académica, era persona competente en materias escolâsticas. Todos los indicios hacen suponer que se trata de un religioso de San Esteban, que emprendiô esta obra con carino y tuvo fâcil acceso al maestro para resolver dudas y corregir defectos, transmitiéndonos una reproduction fiel de la doctrina banezianà. La esmerada y exacta division de pârrafos indica también que el manuscrito es copia en limpio de la anotaciôn

tomada en el aula. Lâstima que de su trabajo no hayan quedado mas restes.

Este manuscrite contiene la exposition de todo el tratado *de peccatis* (qq. 71-89), salvo la cuestiôn 80, que, porser fâcil, no solian comentarla nuestros teôlogos. Pertenece a Bânez la exposition de las qq. 71-76, a. 2, excepto los cinco primeros articulos de la q. 71, el 8 de la q. 73 y el 7 de la q. 74, que son de Pedro de Ledesma. En el articulo tercero de la q. 76 entra a suplir el Padre Jeronimo de Tiedra, quien continua hasta la q. 89 (1).

El côdice de Salamanca (—S) es un manuscrite en 8." de fines dei siglo xvi o primeros anos del xvii, que consta de 116 folios, numerados modernamente. Procede del colegio de la Compania de Salamanca.

Al margen superior de cada uno de los oncfe cuaderniilos de que se compone figura el nombre de Bânez (por ùltima vez en el folio 111, q. 82, a. 1), elemento que le asemeja a los manuscrites académicos. Pudiera aducirse igualmente en favor de que lo es, la persistentia en la rùbrica de expresiôn tan personal y concreta como esta: ..expli. canda a sapientissime *meo* magistro Banez *hoc anno".* Con todo, no hay base suficiente· para clasificarlo como académico, y mâs bien parece una segunda copia hecha sobre la elaborada por el alumno al poner en limpio las notas tomadas en el aula. Abonan esta suposiciôn las frecuentes omisiones por homoteleutia, ciertas lectiones defectuosas que se repiten bastante, como *etiam* y *etenim* por *tamen, vere* por *unde,* alguna vez *non* por *enim, vel* por *et, prima*

(1) Por distracciôn, en los preliminares al tomo primétro, pâg 15, hemos atribuido también a Bânez esa continuaciôn de Tiedra, salvando luego el lapsus en la fe de erratas. Pero, ademâs, si el lector ha tenido la curiosidad de consultar el cuadro cronolôgico de las lecturas de Bânez que publicamos hace anos en *La Cienda tomista,* tomo XXXIX (1929), pâg. 80, habrâ visto que alli también asignamos a Tiedra, a quien de hecho corresponde, esa continuaciôn. Es verdad que el manuscrito, al trente de cada cuadernillo, en toda ella lleva, en la parte superior, el nombre .de Bâfîez, lo cual indica que era él el propietario y el llamado a desempenar la câtedra. Mas, aparté de eso, en el côdice se expresa al margen lateral quién fué el lector efectivo. Al nombre de Ledesma, que fué el que comenzô por San Lucas, sucede el de Bânez en la forma indicada, hasta que, en la cuestiôn 76. a. 3, aparece él de Tiedra, sin que vuelva a encontrarse ningùn otro en todo lo restante, salvo el consignado al trente de los cuaderniilos, cada doce hojas, en la parte superior. Por tanto, segùn esa disposiciôn, debemos concluir que desde la cuestiôn 76, art. 3, hasta el final pertenece a Tiedra.

por *infra, y* la originalisima de la q. 71, a. 1, num. 2, *latina significatione quae apprehendit* por *latissima significatione quae comprehendit,* las cuales se explican mejor en un extrano, que no en quien transcribe en limpio sus propias anotaciones. Eso no obstante, la copia està hecha con gran esmero, y, por tanto, el texto que nos transmite, salvo en las dos ùltimas cuestiones, ofrece las mayores garantias.

Contiene este manuscrite la exposition de las qq. 71-79 y 81-82, con la siguiente rùbrica al principio: "Sequitur quaest. 71 de vitiis et peccatis explicanda a sapientissimo meo magistro Banez hoc anno 1598, etc." La cuestiôn 82 (ff. 108-116), que està incompleta, va precedida de una portada similar a la que figura en el folio primero, indicio tal vez de haberse agregado al côdice algùn tiempo después. Hay en el texto diversas lagunas, debidas, en general, a ruptura o desapariciôn de folios, a saber: q. 71, a. 1, dub. 1 (fol. 2), por ruptura parcial de la hoja; q. 73, final del art. 8 y todo el 9, por desapariciôn de un folio entre el 41 y 42; q. 74, a. 7 y principio del 8, por desapariciôn de otro folio entre el 51 y 52. La mitad del cuadernillo 6.° (ff. 52-56), que contiene las qq. 74, a. 9-76, a. 2, està bastante deteriorado por la humedad. Finalmente, en la q. 82, a. 1, n. 24 (ff. 114-115), el amanuense ha dejado dos paginas en blanco. Pero todas estas lagunas, excepto la ultima, son fâcilmente subsanables por el tercer manuscrite. Y aun la ùltima, a juzgar por la coincidencia textual de las palabras que la preceden, con las de la q. 82, a. 1, n. 23, de la lectura paralela de Tiedra, reproducida también en este volumen, debia guardar estrecha semejanza con ella.

Ese tercer manuscrito a que acabamos de referirnos, conservado en Darmstadt (=D), de hechura muy semejante a S, aunque menos esmerada, es también de principios dei siglo xvn. Lleva, como el segundo, el nombre de Bânez al frente de cada cuadernillo. Contiene en los 92 primeros folios en 8." las qq. 71-79. AI principio se lee la siguiente rùbrica: "Q.° 71. De vitiis et peccatis explicanda a M.° Banes anno a nativitate Domini 1598 in 1599." El texto que nos ha transmitido es el mismo que en S, aunque menos correcto.

Contiene frecuentes repeticiones de palabras, lo que indica que el alumno, al tomar la explicaciôn, atendia mâs a lo material que a lo formai.

Tampoco en este caso puede decidirse con certeza si el manuscrite es copia hecha directamente sobre las notas de esa explicaciôn y por el propio autor, o représenta una segunda copia elaborada por un extrano a base de la que formé el alumno al ordenar la lectura, primitiva. La persistencia de las repeticiones e incorreccicnes, caracteristicas del dictado y de marcado sabor original, parece excluir la intervenciôn de una mano extrana. Por otra parte, la ausencia de toda llamada que exprese la actuaciôn del sustituto en los lugares en que consta que actuaba él, no se explica bien en un manuscrite rigurosamente académico o en la copia del mismo hecha por el propio autor. A la misma conclusion inducen las omisiones por homoteleutia, que también se dan en su texto; v. gr., en q. 71, a. 1, n. 4; q. 79, a. 4, n. 23.

En todo caso, el manuscrite, que podriamos calificar de académico de segunda, constituye un precioso complemento de S, el cual, como mâs correcto y mejor elaborado, dëbe ser preferido.

Pero este punto exige mâs amplia justificaciôn.

2. — Forma en que proceden de Bânez cada una de las partes de estas lecturas. — Al querer servirse de los très manuscritos indicados para una ediciôn de la lectura de Bânez sobre el tratado *De vitiis et peccatis,* se presentan dos problemas capitales : primero, icuâl de ellos nos transmite con mâs fidelidad la lectura original?; y segundo, probada la preferencia en lineas generales de este o de aquél, iquién nos garantiza la legitimidad baneziana de cada una de las partes ? Ambos problemas se complican por la circunstancia de corresponder los manuscritos a dos ciclos paralelos, separados por un periodo de catorce anos, durante los cuales el autor introdujo notables mejoras en algunas de las cuestiones dilucidadas. Y viene todavia a agravar la situaciôn el hecho de que los manuscritos S y D son incompletos, puesto que D no abarca mâs que las qq. 71-79, y S esas mismas y las 81-82.

Simplificando un poco este complejo de cosas, advertiremos que los très manuscritos reproducen con bastante fidelidad la lectura magistral a que corresponden, recogiendo por el procedimiento del *dictado-copia* la exposiciôn hecha por el profesor con su cartapacio delante. Por tanto, en igualdad de condiciones, para las qq. 71-79 deben preferirse S y D, que corresponden a un curso posterior, al de 1598-99, sobre cuyo desenvolvimiento estamos perfectamente informados por los registros universitarios, lo que no ocurre con el curso de 1584-85. Y como el texto es en ambos idéntico, salvo alguna que otra palabra o giro, o a lo sumo alguna clâusula, puede tomarse por base principal uno, por ejemplo S, que parece ejecutado con mâs esmero. D quedaria, pues, como auxiliar para completar las deficiendas de S. Ni obsta para que demos ahora la preferencia al texto del curso de 1598-99 lo dicho en la introducciôn al tomo primero como justificante de un procéder en apariencia contrario; porque alii se trataba concretamente del côdice minervitano, que, comparado con el palentino, resulta muy inferior, por recoger en forma harto incompleta la exposiciôn del catedrâtico, lo que no ocurre con S, segûn lo evidencia su paralelismo completo con D; y ademâs en el curso de 1597-98, a que corresponde el minervitano, la câtedra estuvo ocupada durante varios meses por el sustituto, lo que no sucede en el curso correlativo de 1583-84.

En cuanto a las cuestiones 83-89, conservadas tan solo en P y conforme a la exposiciôn dei curso de 1584-85, no hay lugar a opciôn; y, por tanto, de querer reproducirlas, es précise servirse de ese manuscrito.

Las qq. 81-82 se contienen en P y S, pero en forma diferente, no solo por corresponder a cursos distintos, sino ademâs por emanar también de distinto profesor, ninguno de los cuales puede identificarse en firme con Bânez.

En lineas generales, parece, pues, que quien pretenda con estos elementos proporcionar un texto en cuanto sea posible baneziano del referido tratado, ha de servirse: para las qq. 71-79, de S y de D; para las qq. 81-82, de S y de P en forma conjuntiva, y para las 83-89, de P. Pero, al examinar las cosas mâs en detalle, surgen diversas di-

ficultades, entre ellas una muy grave que pudiera afectar a la Zegd-*timidad baneziana* de algunas de esas partes.

Sobre este particular, respecto al primer grupo, qq. 71-79, no bay problema, pudiendo demostrarse que tanto la lectura de P como la de S son, en el fondo, integramente de Bânez, cuyo texto fundamental reproducer aun en los casos de estar la câtedra regentada por un sustituto.

Con relation al curso de 1584-85, la documentation universitaria que pudiera ilustrar este punto es en extremo deficiente. Falta el registro de cuentas, asi como el de visitas de câtedras. En el de doctoramientos, Bânez solo figura a 7 de noviembre y a 24 de diciembre, y en el de claustres, en el pleno de 9 de enero. A primera vista, parece, pues, que estuvo ausente de la Universidad durante gran parte dei curso. Pero como de faltar a los claustros no se sigue que no asistiera a su câtedra, sin otra prueba, no se puede coneluir por la ausencia. Y que, en efecto, acudiô él al aula durante los seis primeros meses, consta por el manuscrite P, de excelente calidad académica, que registre con precision la parte explicada por Bânez y la expuesta por los sustitutos. Bânez expuso, salvo contadas exceptiones, hasta la cuestiôn 76, a. 2, inclusive, invirtiendo probablemente en ello lo que va de curso desde octubre de 1584 a Pascua de Resurrection del siguiente, que en aquel ano cayô muy tarde, a 21 de abril. Luego se ausentô para asistir al Capitulo provincial, que comenzaba a celebrarse a 12 de mayo, en Toro ; y, de atenernos al silencio del indicado manuscrite, habrâ que decir que no volviô mâs a ocupar la câtedra durante aquel curso. El hecho parece extrano, no constando que estuviese impedido u ocupado en asuntos de precision; pero, hoy por hoy, no podemos desmentirlo.

En euanto al curso de 1598-99, a que corresponde la lectura de S y D, estamos mejor informados. Segùn el registro de cuentas, en él Bânez fué multado en 32 lecciones de a media multa, o sea, que en otros tantos dias estuvo la câtedra regentada por un sustituto, sin concurrir en el propietario ninguno de los easos que la

constituciôn reconocia como legitimos para faltar (enfermedad, ausencia en servicio de la Universidad, etc.).

El registre de *visitas de câtedras* nos proporciona nuevos y preciosos informes. He aqui las très partidas que se refieren al caso:

Visitas dei curso de 1598-99: Catedrâtico el "M.° Bânez".

Primera visita, 19 de diciembre 1598: "Testigo, Pedro de Muro, natural de Arnedo, diôcesis de Calahorra, y Martin Ortiz, natural de Tafalla, diôcesis de Pamplona, oyentes ordinarios de dicha câtedra. Habiendo jurado, dijeron que comenzô la materia de peccatis, q. 71, y ha leido continuamente, e va al présente en q. 72, a. 6; y lee muy a provecho y en latin, y lee in voce, y va escribiendo *[dictando]* conforme a lo que mejor le parece para aprovechar."

Segunda visita, a 2 de marzo de 1599 : Catedrâtico "el P. M.° Bânez. Testigo, fray Pedro de Cordoba e fray [Alfonso] de Collar, religiosos de la Orden de Santo Domingo. Habiendo jurado, declararon que el dicho maestro [va] en la q. 76, a. 2, e ha leido arreo y consecutive ; lee in voce lo necesario y lo demâs da in scriptis, leyendo muy bien y muy a provecho, y entra y sale con sus horas."

'Tercera visita, 19 de mayo de 1599: "M.° Bânez, leyendo el padre Lor.enzana. Testigo, Pedro Mondez, natural de Villarreal, diôcesis de Braga, y Tomâs Hernandez, natural de la Avellaneda, diôcesis de Âvila. Habiendo jurado, dijeron que va [en] la materia de peccatis prosiguiendo la lectura del maestro Bânez, [1] lee in voce y da lo necesario in scriptis. Lee bien y a provecho de los oyentes y ha leido hasta agora el padre maestro Herrera, y por estar enfermo no lee, y el maestro Bânez fué al Ca.pitulo."

Aunque en las dos primeras visitas no se indica ninguna ausencia de Bânez, no se signe que no la hubiese. Lo ùnico que de ello podemos concluir es que la intervenciôn del sustituto, dado que tuviera lugar, fué breve, en dias intercalados, sin formai- apenas serie, y sirviéndose, como parece natural, por cogerle desprevenido, del cartapacio de Bânez. Era, pues, una suplencia de carâcter adjetivo, como ocurre con las très fugaces de Ledesma, y aun con la prolongada de Tiedra en el curso de 1584-85. En tales casos el propietario signe actuando por medio del sustituto, quien, falto de

preparation prôxima, y para no alterar la marcha de la exposition del catedrâtico principal, con el consiguiente trastorno para los centenares de alumnos que la iban trasladando a sus cartapacios, solia acomodarse en lo posible al plan del propietario y utilizaba por lo general sus mismas notas, sea directamente en la explication dei texto, como lo hizo el padre Espila en el curso de 159T-98 al suplir a Bânez en esta câtedra, segùn indicamos en la introducciôn al tomo primero (pâg. 16), sea basando en ellas el comentario propio.

En las actas de claustros, de doctoramientos y bachilleramientos dei curso de 1598-99 se registra continuamente la presencia de Bânez durante los meses de noviembre y diciembre. No asi por enero y principios de febrero, en que hasta el 15 no vuelve a parecer su nombre. Cabe que en ese tiempo actuase alguna vez el sustituto por indisposition del propietario, si bien en contadas ocasiones, cuando no se hace mention de ello en las visitas. La exposition de la materia andaba entonces por la q. 74.

La tercera visita, en mayo de 1599, nos da a conocer, ademâs de la ausencia de Bânez por razon dei Capitulo, que comenzô a celebrarse a primeros de dicho mes en Âvila, el nombre de los sustitutos: Pedro de Herrera, que ténia al mismo tiempo la câtedra de Escoto, y el P. (Diego) de Lorenzana. La intervention improvisada de éste por enfermedad de Herrera, era una razôn mâs para no salirse de las notas del propietario.

Bânez estaba todavia en Salamanca, segùn los expresados registres de grados, antes de partir para el Capitulo, a 21 de abril, y reaparece de nuevo a 29 de mayo. Conforme a eso, la ausencia por razôn dei Capitulo resultaria de un mes largo, correspondiendo a ella la mayor parte de los 32 dias de media multa que tuvo en este curso. Durante la misma explicaron los sustitutos en forma compendiosa los ùltimos articulos de la cuestiôn 77 y primeros de la 78. En el 4.° de ésta parece actuar ya el mismo Bânez (cf. nùm. 1). En todo caso, debe adjudicârsele integra la cuestiôn 79, comenzada hacia primeros de junio. Su desarrollo lo habia elaborado él con el mayor esmero, para responder a determinadas acusaciones y

denuncias que sus émulos hicieron al tribunal de la Inquisición, como luego veremos.

El contenido de la propia lectura de este curso de 1598-99 confirma en términos generales, y a veces precisos, lo que acabamos de comprobar por los registres de visitas, de claustros y de grados. En la q. 71, a. 6, n. 13, el actuante llama a Cano *su preceptor,* expresiôn que no puede convenir a ninguno de los sustitutos, y si al propietario. Este con frecuencia se remite a sus comentarios a la Primera parte y a la Secunda secundae, que son precisamente los impresos por Bânez en anos anteriores. Tal sucede, por ejemplo, en la q. 71, a. 6, nn. 19 y 25; q. 73, a. 8, n. 7; q. 76, a. 2, n. 14; q. 79, a. 4, n. 30. En el texto aparecen igualmente referencias al "côdice" propio sobre el tratado *de actibus humanis,* materia elaborada con esmero por Bânez e incluida por nosotros en el tomo primero de estas lecturas. Entre otros pasajes, alude a lo expuesto en dicho tratado en la q. 71, a. 5, n. 21; q. 72, a. 9 (al final) ; q. 74, a. 6, n. 1; q. 76, a. 3, n. 2; q. 77, a. 1; q. 78, a. 4, n. 1.

También es de notar que en algunos lugares de esta lectura *de peccatis,* en que interviene ciertamente Bânez, se remite a lo dicho al exponer las cuestiones anteriores del mismo tratado, o a lo que expondrâ mâs adelante. Por ejemplo, en la q. 79, a. 4, nn. 2, 16 y 21, hace referenda a lo asentado en la q. 71, a. 6, y en la q. 75, a. 1, remite al lector a lo que expondrâ *latius* en la q. 79.

En resumen, el manuscrito S, desde la q. 71 a la q. 79, *nos ha transmitido una lectura genuinamente baneziana.* Las breves intervenciones de los sustitutos no han alterado sustancialmente esa genuinidad, y, en el peor de los casos (qq. 77-78), resultan un eco fiel de las ideas del propietario.

Como, por otra parte, la lectura conservada en P hasta la q. 76, a. 3, salvo las tres breves actuaciones de Ledesma, es también de Bânez, segùn el mismo manuscrito, podemos concluir *a priori* que entre S y P, a pesar de corresponder a cursos distintos, tiene que haber *estrecho paralelismo* desde la q. 71 hasta la 76. Y, en efecto, asi es, viniendo ello a corroborar palpablemente la legitimidad de todas nuestras anteriores deducciones. El paralelismo en este caso

se convierte a veces en coincidencia textual. Cuando cesa ésta, es para mejorar el contenido de P, como anterior, o para aquilatar mâs el razonamiento, introduciendo en algunos casos dubios enteros que no aparecen en el côdice palentino, por ejemplo, en la q. 72, a. 6, y q. 73, aa. 6 y 7.

Pero hay mâs todavia. Aun desde la q. 76, a. 3, hasta la 79, en que P reproduce la exposiciôn de Tiedra, continûa el paralelismo casi en la misma forma que antes, llegando a ser con frecuencia literal. Ello nos autoriza para concluir en firme que Tiedra, durante su larga sustituciôn, utilizô la lectura de Bânez, Iô cual nada tiene de extraho, siendo tan acabada. Y aùn podemos conjeturar que en lo restante del tratado no dejaria de servirse, pudiendo, del mismo auxiliar.

Entre las *ampliaciones* de S con relaciôn a P, adquiere extension excepcional la que tiene lugar en la q. 79. En el curso de 1584-85, esa cuestiôn, segûn hemos probado, la explicô Tiedra. En el curso de 1598-99 (S y D) la expuso, ciertamente, Bânez. Entre las diversas razones que lo atestiguan, puede alegarse, primeramente, que aï corresponder el turno a esa cuestiôn (junio de 1599), estaba Bânez en Salamanca. Pero, ademâs, disponemos de pruebas positivas. En efecto, al exponer él la q. 75, a 1, se remite, segûn queda indicado, a lo que dirâ *latius* en la q. 79, cumpliendo, en efecto, su palabrai Y, sobre todo, en el texto mismo de la q. 79 aparecen referencias, sea a lo sostenido por el propio profesor en sus comentarios a la Primera parte y a la Secunda secundae (cf. a. 4, nn. 15 y 30), sea a lo que dejô expuesto al comentar la q. 71, a. 6, de esta Prima secundae (a. 4, nn. 2, 16 y 21). Por ultimo, mencionando a Cano (a. 4, n. 18, donde se remite a lo dicho en la q. 71, a. 6, n. 13), se le da el calificativo de *praeceptor noster* (esto solo en D). La exposiciôn es, por tanto, de Bânez.

Pero algo extraho debiô de ocurrir entre 1585 y 1599 en torno a este punto doctrinal, para que nuestro teôlogo tomase con tanto empeno el esclarecimiento de lo tratado en esa cuestiôn. Y lo sucedido es fâcil de averiguar repasando un poco la Historia.

A consecuencia 'del procéder de Fray Luis de Leon en un aeto que se celebrô en Salamanca en 1582, defendido por el jesuita Prudentio de Montemayor, y en otros que luego tuvieron lugar, acerca del mérito y de los auxilios de la gracia, intervino la Inquisition, inquietando de nuevo al poeta agustino. Este, con idea de atenuar la responsabilidad que le pudiera caber por ciertas aârmaciones malsonantes proferidas en el calor de la disputa, denuntio a su vez al Santo Oficio algunas doctrinas de Bânez, quien también habia intervenido en estos actos, entre ellas la relativa a la predetermination de la voluntad dei justo por parte de Dios a la obra buena, y la que hace a Dios autor de lo material del pecado. Cuando, dos anos después, sacô a luz el dominico su primer tomo de comentarios a la Primera parte, no faltô un jesuita que reiterase la denuntia. Y luego, al surgir las discusiones sobre la *Concordia* de Molina, volvieron a renovarse los cargos (2).

Jamâs el Tribunal de la fe molesto lo mâs minimo por ello a nuestro teôlogo, ni tccô en sus escritos, a pesar de tan insistentes acusaciones: testimonio claro de su falta de consistentia, y de que, a pretexto de mala doctrina, andaban en juego otros môviles.

Bânez fué, ademâs, el principal autor de la *Apologia* presentada al Consejo de la Inquisition por la Orden dominicana en defensa de la doctrina de San Agustin y de Santo Tomâs contra Molina (3), segûn lo habia pedido aquel supremo tribunal. Por enfonces las controversias sobre la gracia y todas cuantas se relacionaban con ella tenian, pues, una actualidad mâxima. El enunciado de la cuestiôn 79 de la 1. 2, que trata de las causas exteriores del pecado, estaba incluido en ese nûmero. Ya de antiguo disertaron los teôlogos acerca de este punto, sin acertar con una solution plenamente satisfactoria. Poco antes de formular Fray Luis de Leon su denuncia, habia escrito Bartolomé de Medina: "Explicare quomodo actio peccati sit

(2) Cf. Bhl/trAn d0 Hbrsdia, *El maestro Domingo BàAez y la Inquisiciôn espanola,* en *Cienda tomista,* t. 38 (1928), page. 45-58 y 171-186.

(3) Asi consta por el memorial dirigido a 20 de noviembre de 1595 al Consejo de Inquisiciôn por el provincial dominicano de Castilla al remitir la Apologia, y por el compendio de la misma que entregô el Padref Diego Alvarez al cardenal Alejandrino Miguel Bonelli.

a Deo et non peccatum, est difficillimum" (4). Durante el curso de 1584-85, el Padre Tiedra le dedicô no mas de un par de lecciones. sirviéndose probablemente, como en lo anterior, del cartapacio de Bânez (ya un poco anticuado), segùn podemos colegir de la coincidentia entre la solution de P con la de S y D. Pero anos después el mondragonense creyô necesario dar mayores proporciones al tema. Y lo que antes habia quedado reducido a un solo dubio, se desdobla ahora en très, dos de ellos extraordinariamente largos. En uno de éstos trata de armonizar las tesis de los dos primeros articulos, como Dios, no siendo causa directa ni indirecta del pecado, lo es del acto del pecado en cuanto ente, no en cuanto defectuoso.

En los manuscritos S y D, Bânez, después de enumerar, como lo habia hecho Medina, siete opiniones distintas, adopta, en parte, la de Cayetano, cuya sententia *circa quidditatem peccati* habia mantenido antes (q. 71, a. 6), y que es la que mejor traduce el pensamiento de Santo Tomâs. En el dubio segundo afronta de lleno el tema de la premociôn fisica en su relation con el acto del pecado, concluyendo, después de una larguisima argumentation: primero, que el auxilio prédéterminante a lo material del pecado en cuanto ser debe ser fisico, "nam Deus non praedeterminat ad illud ut causa moralis"; y segundo, que en esta doctrina, basada en tantas autoridades y confirmada con tantas razones, no hay temeridad alguna, "ut aliqui temerario et ignoranter asseruerunt".

En cuanto al segundo grupo, que abarca las qq. 81-82, hay también relation entre P y S, aunque no tan estrecha. En ambos, al explicar la transmisiôn del pecado original, se hace referencia al *pacto* entre Dios y Adân.

Esta idea del pacto tuvo principal acogida en la escuela franciscana, defendiéndola, entre otros, Juan Olivi y Auréolo. También fué admitida por Catarino. Pero habiéndola rebatido duramente Soto en su *De natura et gratia,* lib. 1, cap. X, parece algo extrano

(4) *Canimentaria in Primam secundae,* q. 79, a. 2, concl. 4, ed. Salmanticae, 1582, p. 724.

encontrarla en Bânez o en sus suplentes, pues no podian ignorar ellos la repuisa de que fué objeto por parte del maestro segoviano. Con todo, la coincidencia de ambas lecturas en un elemento tan sintomâtico, y las dos procedentes mediata o inmediatamente del teôlogo mondragonense, obliga a reflexionar sobre la posibilidad de una reaction en él, tan personal, contra Soto.

El autor directo de la lectura P, o sea Tiedra, conoce la argumentation de Soto y se enfrenta resueltamente con ella, alegando diversos testimonios de erudition biblica y patristica, para dejar a salvo el pacto (5). No es de creer que el sustituto se atreviese a emprender por si esa ruta, tan contraria a uno de los mas autorizados représentantes de la tradition dominicana en Salamanca. Parece, pues, muy probable que Tiedra en eso depende de otro, de un domestico; y de no cualquiera, sino de quien puede mantenerse erguido trente a la egregia figura de Soto. Puestas las cosas en esos términos, solo ocurren dos nombres: Medina y Bânez. El primero, aunque hace mention dei pacto y lo da por bueno (6), ninguna justification entabla en su favor, como sucede en P. Queda, por tanto, como fuente preferente de Tiedra la lectura original de Bânez. Y que éste no era tan refractario a la admisiôn dei pacto, lo atestigua a su vez la lectura de S, transmitida bajo su nombre, donde volvemos a encontrarlo, si bien no en la forma absoluta de P (cf. q. 81, a. 2, nn. 3 y 5, y a. 5, n. 4).

Todavia cabe interpretar en sentido favorable al pacto, al menos implicito y virtual, lo que aparece en el comentario inédito del mondragonense (manuscrites de Palencia y de Monteano) al articulo 12

(5) "Et quamvis magister Soto primo libro *De natura et gratia,* cap. X, hoc pactum tamquam flctitium rejiciat, sed certe immerito, nam habet fundamentum in sacra scriptura, Oseae, cap. VI, *Ipsi sicut Adam transgressi sunt pactum; ibi praevaricati sunt in me.* Quem locum optime explicat beatus Hieronymus ibi ad nostrum propositum. Et ad. Col. II vocat Apostolus hoc pactum chirographum, quasi aliquid nostra manu scriptum quo obligati sumus et pactum inivimus cum Deo in primo parente et ille vice omnium. Vide Augustinum de hac re secundo libro *De nuptiis et concupiscentiis,* cap. XI, qui optime fundat hoc pactum occasione illius loci *Gen.,* XVII, *Masculus cujus praeputii caro circumcisa non fuerit delebitur anima ejus de populo suo quia pactum meum irritum fecit."* Tiedra en P, q. 81, a. 1, n. 20.

(6) Medina, *Comment, in Primam secundae,* q. 81, a. 5.

de la cuestiôn segimda de la Tercera parte, donde dice asi: "Nota circa tertiam conclusionem quod naturale, hoc est ab initio nativitatis, dupliciter potest accipi. Uno modo, concomitanter solum ; alio modo, ex vi nativitatis. Et hoc adhuc dupliciter: uno modo ex vi nativitatis *supposita lege;* altero vero ex virtute principali efficientis nativitatem. Dicimus ergo quod Christo Domino est naturalis gratia habitualis non solum a nativitate concomitanter, sed etiam ex vi nativitatis secundo illo modo, scilicet ex virtute principii nativitatis nativitatem operantis, juxta illud Lucae, 1: *Spiritus Sanctus superveniet in te, etc., ideoque quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei.* At vero gratia et justitia originalis primi parentis fuit ei naturalis tantum concomitanter, secundum quod principium creationis ut sic non necessario faciebat Adam gratum. Principium autem generationis Christi importat influentiam sanctitatis perfectae, et idcirco attribuitur Spiritui Sancto conceptio Christi. Ceterum gratia et justitia originalis Adae fuisset quidem nobis naturalis si ille non peccasset, ex vi nativitatis nostrae, *supposita lege,* sicut modo dicitur peccatum originale naturale nobis non solum concomitanter, sed ex vi nativitatis nostrae, *supposita lege* quam Deus STATUERAT CUM ADAM."

Esta serie de testimonies obliga a sobreponerse a cualquier apriorismo que pretenda excluir resueltamente dei ideario de nuestro teôlogo ese elemento, atribuyéndole, en consecuencia, *el fonde* de ambas lecturas, conforme a la tradiciôn manuscrita.

Quedan, por ultimo, las qq. 83-89., reproducidas por P *segun la exposition de Tiedra,* como sustituto de Bânez. A juzgar por lo que tenemos comprobado ya, este suplente suele mantenerse fiel al pensamiento del lector principal, cuyo cartapacio utiliza. No hay razôn para suponer que en las mencionadas cuestiones se haya apartado de esa norma.

Y si tratamos de examinarlo *a posteriori,* el resultado es en todo conforme con ello. En efecto, al estudiar en la q. 89, a. 6, nn. 15 y 21, si el hombre, cuando llega al uso de la razôn, esta obligado *sub gravi* a convertirse a Dios, se distinguen en el primer instante de!

uso de la razôn dos momentos o formas, *iniciativa* y *terminativa,* distinciôn genuinamente baneziana (7), y que ningùn otro teôlogo salmantino de cuantos dilucidaron esta dificil materia se sabe que la haya empleado.

En consecuencia, podemos asegurar en firme que lo mismo el grupo primero (qq. 71-79) que el segundo y tereero (81-82 y 83-89), se derivan, de una manera o de otra, dei dominico mondragonense, y, por tanto, que estas lecturas, mientras no se demuestre positivamente lo contrario, deben considerarse como una reportaciôn en casi la totalidad de las cuestiones 71-79, a la letra, y en las 81-89, *quoad sensum,* del contenido del cartapacio baneziano.

Queda, pues, disipada toda duda referente a la patemidad de la doctrina y aun dei texto, y, por tanto, la utilizaciôn de los manuscrites puede hacerse en la forma que indicâbamos al principio: para las qq. 71-79, S y D; para las 81-82, S y P en forma conjuntiva, o P solamente, como exposition mâs acabada, y para las 83-89, P, que es el ùnico que existe.

S y D nos han transmitido un mismo texto. Sin que haya dependentia entre ellos, ni aun derivation de un tipo comûn distinto de la exposition oral del profesor, las coincidentias alcanzan aproximadamente el 99 %. Es un caso muy expresivo, aunque no ùnico por lo que se refiere a nuestro teôlogo, para apreciar la perfection a que se llegaba en su tiempo en la reproduction y transmisiôn de la lectura magistral por el procedimiento del dictado. Ambos manuscritos llevan su correspondiente division de pârrafos, en general muy adecuada, con alguna ventaja por parte de S. Las variantes consisten de ordinario en la sustituciôn de unas palabras por otras équivalentes, en la inversion de su orden, fenômeno que no suele ocurrir en la transmisiôn ordinaria del texto, y que se explica en nuestro caso, sea por la repetition que hacia el profesor de la misma idea, para dar tiempo a que la anotasen los alumnos, sustituyendo a veces una palabra por otra sinônima o alterando el

(7) Véanse sus Comentarios a la / Secunda secundae, q. 10, a. 1, dubio 2 ad 1, ed. de Salamanca, 1584, col. 566.

orden de la frase, sea por el arreglo que hacia luego el alumno al repasar sus notas, redondeando clausulas que, al tomarlas en el aula, no quedaron en dëbidas condiciones de claridad y de exactitud.

En los dos manuscrites hay defectos, ya por mala audiciôn, ya por descuido al hacer la copia en limpio. Pero la inferioridad de D, tanto en lo material como en lo formai, es manifiesta. En consecuencia, la adopciôn de S como base de la ediciôn se impone. Sus escasas lagunas, indicadas ya, pueden subsanarse fâcilmente por D, y asi lo hemos hecho, salvo la de la q. 82, a. 1, a continuaciôn del nûmero 24, por no alcanzar el côdice alemân a esa cuestiôn.

Las qq. 81-82 las damos duplicadas, reproduciendo primero en el cuerpo dei libro el comentario de S y a continuaciôn el de D. La importancia de la materia *(de peccato originali)* justifica sobradamente esta repeticiôn, que permitirâ al lector apreciar, dentro de la coincidencia doctrinal de ambas lecturas, los matices propios de cada una. Extrana, contra lo que sucede en casi todo el resto del comentario entre S y P, que el paralelismo textual resuite aqui tan atenuado. Varias causas pueden asignarse a esa discrepancia relativa. Primeramente, el autor principal, Bânez, entre una y otra fecha, 1585 y 1599, debiô introducir en su cartapacio grandes modificaciones en cuanto a la forma, como lo hizo en la q. 79. El tema *de peccato originali,* tocado, aunque de paso, al dilucidar otros muchos tratados, era materia sometida a continua elaboration en un teôlogo tan armônico y personal como el catedrâtico de prima. Ademâs, en ambos cursos esas cuestiones se explicaron durante los meses en que terminaba su actuation el propietario y entraba el sustituto (fin de junio - principio de julio). En el primero las expuso Tiedra, si hemos de dar fe a las anotaciones marginales de P, aunque utilizando el comentario de Bânez. En 1599, de atenernos a la indication marginal de S (fol. 111), indication, es verdad, no de toda solvencia, debiô explicarlas el mismo Bânez. Y tuvo que ser durante el mes de julio, en que si' presencia en Salamanca estâ perfectamente comprobada. Pero como en agosto tenia idea de ausentarse, la limitation de tiempo no le

permitiô dar un desarrollo amplio al tema, razôn por la cual la materia aparece abreviada, algo incohérente e incompleta.

Cabe suponer también que el quedar incompleta se debe a la marcha del escolar autor del cuaderno de que procede el texto de S mientras se daba la cuestiôn 82, o que aun para esa cuestiôn se sirviese él de las anotaciones de otro, lo cual no seria del todo inverosimil, a juzgar por la portada que figura al trente de dicha cuestiôn en S, y por las dos pâginas en blanco de los folios 114 y 115.

Por estes motivos y otros que no son fâciles de precisar, la exposiciôn de S, aun dado que procéda directamente de Bânez, resulta poco ordenada y falta del rigor y resoluciôn a que él nos tiene acostumbrados. Los criterios intrinsecos nos llevarian, pues, a vincularla mâs bien a un suplente de tercera categoria. Los dos indicios extrinsecos que pueden proporcionar alguna luz no estân entre si acordes, porque mientras el positivo, la indicaciôn marginal, que atribuye esa parte a Bânez, corre en ella al igual que en las anteriores; el negativo, la ausencia de ambas cuestiones en D, atestigua que la lectura circulo también sin ellas, y, por tanto, que algo anormal tuvo lugar respecto a las mismas.

La lectura de P, en cambio, adjudicada a Tiedra, tiene un sello netamente baneziano, patentizando que aqui, como en lo demâs, utilizaba el sustituto *el* cartapacio dei propietario. Expresa, por tanto, con mâs fidelidad que la S el pensamiento de Bânez.

El ùltimo grupo de cuestiones, las 83-89, van segùn se hallan en P, ùnico que las ha conservado, y corresponden, como tantas veces se ha dicho, a la *exposiciôn hecha por Tiedra, sirviendose del cartapacio de Bânez.*

También hemos reproducido en los apéndices otros dos articulos de P. Uno es el sexto de la cuestiôn 74, segun la exposiciôn personalisima hecha por Bânez en el curso de 1584-85, la cual, comparada con la que hizo el mismo Bânez en el de 1598-99, y que va en el texto, permite apreciar las mejoras introducidas en ese lapso de tiempo. El otro articulo es el cuarto de la cuestiôn 76, segùn la exposiciôn hecha por Tiedra en 1584-85. Confrontada con

la lectura paralela de Bânez correspondiente al curso de 1598-99, que damos en el cuerpo del comentario, viene a resultar un trasunto de la misma, patentizando, por las coincidencias literales o casi llterales, que el sustituto utilizaba el cartapacio del propietario, y por las discrepancias, que éste introdujo, como en el curso anterior, notables mejoras entre una y otra fecha.

Recapitulando, para mayor claridad, lo dicho sobre el autor de las lecturas incluidas en este tomo, curso a que corresponden y manuscritos de donde proceden, diremos que las qq. 71-79 son de Bânez mismo (salvo el final de la 77 y principio de la 78), corresponden al curso de 1598-99 y estân tomadas de los manuscrites de Salamanca y Darmstadt.

Las qq. 81-82 en su primera version figuran también a nombre de Bânez en el côdice salmantino, aunque es dudoso que procedan directamente de él, y corresponden al curso de 1598-99. Esas mismas cuestiones en su segunda version reproducen la lectura de Tiedra dada en el curso de 1584-85, segùn consta en el côdice palentino.

Las qq. 83-89 son también de Tiedra, quien sigue de cerca a Bânez, corresponden al mismo curso de 1584-85 y se han conservado en el expresado côdice palentino.

3.— Los sustitutos.— No estarâ de-mâs hacer aqui la presentation de los très sustitutos que figuran en esta lectura: Tiedra, Herrera y Lorenzana.

Jeronimo de Tiedra fué natural de Salamanca y profesô en San Esteban a 22 de febrero de 1567, haciendo sus estudios en el mismo convento y en la Universidad, en cuya matricula figura durante los cursos de 1572 a 1574 como presbitero teôlogo. Después, segùn afirma el Padre José Barrio (8), fué enviado como colegial a San Gregorio de Valladolid, si bien su nombre no aparece en ia *Historia* de aquel colegio escrita por el *P.* Gonzalo de Arriaga. Habiendo regresado a Salamanca, se le encomendô una câtedra de artes, pa-

(8) *Historiadores dei convento de San Esteban de Salamanca,* t. **II** (Salamanca, 1914), p. 678.

sando luego a ensenar teologia, en que se ocupaba al entrar a sustituir a Bânez en el curso de 1584-85.

En 1600 se encontraba de residenda en San Pablo de Valladolid, segùn la documentaciôn que se conserva en el archivo de aquella casa. El doctor Juan Garcia Coronel, en carta de ese mismo ano. escribe, refiriéndose a él, "que, a mi parecer, es el hombre mâs docto que aqui tienen los Padres dominicos" (9). Debia de estar alli de profesor. Fué también excelente predicador, y sin duda por eso y por su vida ejemplar mereciô ser promovido en noviembre de 1616 al obispado de Charcas (La Plata, en Bolivia). Su sucesor, don Fernando Arias de Hugarte, entré a ocupar aquella silla en 1624 por muerte de Tiedra (10).

La personalidad del P. Pedro de Herrera, sustituto por algunos dias de Bânez durante el eurso de 1598-99, es bien conocida. Catedrâtico de Escoto en 1593, sustituto permanente de prima en 1601 y propietario de la misma en 1604, pasô en 1606 a ocupar la segunda câtedra de prima recién fundada por el duque de Lerma, obteniendo la jubilacién en 1617. Después fué promovido al obispado de Canarias y luego al de Tùy.

La identificaciôn del P. Lorenzana, que sustituia a Bânez en mayo de 1599 por enfermedad de Herrera, tropieza con algunas dificultades. Por una parte, el P. Arriaga, en la *Historia de San Gregorio,* nos habla de un Juan de Lorenzana natural de Leon, profeso de Salamanca, que entré de colegial en Valladolid a 11 de septiembre de 1561, ejercié luego el profesorado en diversos conventos y pasé después al Perd, donde fué catedrâtico de la Universidad de Lima y provincial en 1602 de aquella provincia (11).

Incurre aqui el mencionado historiador en graves confusiones al fundir en una sola persona dos sujetos que llevaron el mismo nombre. Hubo, en efecto, por enfonces dos dominicos llamados

(9) Citado por AstraiN, *en Historia de la CompaiHa de Jesûs,* t. IV (Madrid, 1913), p. 223.

(10) Eübbl-Brbttle-Gauchat, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi,* t. IV (Monasterii, 1935), p. 282.

(11) G. mâ Arriaga, *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid,* t. II (Valladolid, 1931), p. 252.

Juan de Lorenzana: uno, el antiguo, que estaba de lector en el convento de Burgos cuando, en 1575, el Capitulo provincial le asignô de lector primario al de Plasencia. El Capitulo provincial de 1587 expone *ad legendas sententias pro forma et gradu magisterii* a un Juan de Lorenzana, lector del convento de Toledo. Se trata probablemente del mismo que en 1591 firmaba alii diversas calificaciones dadas a peticiôn del Santo Oficio. Su muerte se registra en las actas del Capitulo provincial de 1595 en Toledo con el titulo de *praesentatus et pater antiquus.*

Juan de Lorenzana el joven, que profesô en Salamanca en 1572, aparece en la matricula de San Esteban de 1572-73 como estudiante artista, y en las de 1576-81, como teôlogo. Algo después (segùn Echard, en 1590) pasô al Perd, donde se encontraba cuando, en 1592, el Capitulo general le concediô la presentatura (12). Fué catedrâtico de la Universidad de Lima, provincial del Per-ù y confesor de Santa Rosa.

Pero ninguno de los dos puede identificarse con el que en 1599 sustituia en Salamanca a Bânez, pues el antiguo habia fallecido ya, y el joven se encontraba en America. El referido sustituto es, sin duda, el P. Diego de Lorenzana, cuya presencia en Salamanca durante el curso de 1595-96 consta por la matricula universitaria. Aqui mismo debiô de hacer, o al menos terminar, sus estudios, puesto que en 1586 aparece votando en el proceso de provision de la câtedra de Durando como presbitero teôlogo con cinco cursos. La resena biogrâfica mâs completa que sobre él poseemos es la del P. Arriaga, y como hasta el présente (agosto de 1942) no se ha publicado, la vamos a transcribir a continuation. Dice asi en su *Historia de San Gregorio:*

"El maestro Fray Diego de Lorenzana, natural de Leon, hijo dei convento de Santo Domingo de aquella ciudad, prohijado en los ùltimos anos de la vida en Atocha por lo mucho que la Corte necesitaba de su asistencia, juré [los estatuos del colegio] por Toro en 2 de octubre de 1589. Fué hombre de grande caudal, mucha sus-

(12) B. M. Reichert, *Acta capitulorum generalium Ord. Praed.,* vol. V (Romae, 1910), p. 341.

tancia, ingenio, trabajo, recogimiento, porte grave, religioso prudente y de inteligencia para cualquiera materia. Por realzado y ventajoso, le llevô a leer teologia a San Esteban de Salamanca, no siendo hijo de aquella casa y teniendo muchos en que pudo poner los ojos. Leida, le promoviô la provincia [a] lector de teologia de Trianos, donde hizo alto y la leyô por muchos anos continuamente, sin aceptar otra lectura, con singular aceptaciôn, acreditadas las materias que dictaba por los mejores papeles de la Provincia, mejor sustancia, mâs segura doctrina, mâs ajustada a la mente de Santo Tomâs, mâs digerida, mâs clara, mâs concisa, mâs liana y mâs formai y, sin duda alguna, de lo mejor que para la estampa se ha trabajado, a que nunca se quiso reducir o no se pagando de si mismo o prometiéndose cada dia ser mayor.

"De Trianos vino regente al colegio de San Gregorio, donde luciô a vista de la Universidad y concurso de las religiones, el que solo alumbraba a los domésticos de la provincia. Ganô tanto crédito en las disputas, presidencias y escritos, que se defendian literalmente en muchas comunidades, y cual maestro de circulo granjeô resolver y alumbrar resoluciones, pareciendo en los actos mâs maestro de los que presidian que particular suplicante.

"En la primera lectura recibiô el grado de presentado en el Capitulo de Palencia, 1607 ; el de maestro, en el Capitulo de Toro, 1615. Siendo la capacidad tan grande, no fué mener el estudio (que los hombres por nacer ingeniosos no nacen grandes si al ingenio no arriman cuidado). Si no era. con enfermedad oprimido, no dejaba los libros y pluma hasta las doce o una de la noche. Las cuaresmas y muchos dias dei ano iba a maitines después de tanto estudio, sin recogerse hasta las dos o las très, que el estudio religioso debe ser sin agravio de las obligaciones monâsticas, y en el cumplimiento de ellas deben los lectores mostrarse mâs puntuales maestros, cuyas acciones son ejemplares legales para los discipulos.

"Por estos tiempos vaeô la câtedra de prima de la Universidad de Coimbra por muerte del P. Francisco Suârez, varôn insigne de la Compania de Jesûs, de que hizo merced a nuestro maestro el rey Felipe III. noticiado de sus muchas partes. No tuvo efecto

por lo que le suplicaron los maestros de la provincia de Portugal y de la de Espana; aquéllos, deseosos de que la ocupara un benemérito de sus naturales, y éstos, dolorosos sintiéndose defraudar de tal sujeto.

"En el gobierno no aprobô menos por su mucha religion y prudencia. Fué prior de Âvila, de Toro, de Atocha dos veces, rector de San Gregorio tres: la primera, ano 1616; la segunda, 1620, en que fué llamado a Tordesillas por el cardenal duque de Lerma en aprieto de vida para ajustar puntos del aima, comunicarle el testamento y nombrarle testamentario; la tercera, 1624, que no aceptô, valiéndose de breve del Nuncio, para darse a ocupaciones mayores. Fué definidor de la provincia dos veces; la primera, en el Capitulo de Benavente, 1617, y la segunda, en el toledano, 1621; calificador del Consejo de la santa y general Inquisition, en que tuvo a mano frecuentes y gravisimas consultas. Viviô en todas partes muy acreditado por la honestidad de su persona, en que se entendia no habia pecado, por la gravedad de su porte y madurez de consejo. Especialmente en Madrid no habia junta grave en que no tuviese voto consultivo o decisivo.

"Conociendo la majestad de Filipo IV la necesidad de su persona, le consiguiô una pension de cuatrocientos ducados de renta para que asistiese decentemente en la corte. Convirtiô en uso comùn el beneficio particular y diô al convento de Atocha dos mil ducados y hacia particular limosna.

"Enfermo y cercano a la muerte, le favoreciô el Rey con un recado, a que respondiô cuidando de responder al llamamiento del cielo y suplicando los favores del Rey de la gloria, en semejante trance precisamente necesarios" (13).

Dada la talla intelectual de este teôlogo, fuera de desear que alguien procurase recoger sus lecturas sacândolas a luz. En el Seminario de Toledo, y procedente de la Biblioteca provincial de la misma ciudad, hay dos manuscrites suyos. El primero, côd. 2, de 236 ff., contiene el tratado *De merito,* segùn la exposiciôn dada

(13) Arriaga, o. *c.,* lib. 2, cap. 12, n. 12.

por el autor en el colegio de San Gregorio durante el ano de 1607. El segundo, côd. 15, de 386 ff., contiene otro tratado suyo, *De accidentibus supernaturalibus,* a continuaciôn del cual viene otro, *De Trinitate,* que a partir de la cuestiôn 35 pertenece al P. Pedro Herrera, y, por ùltimo, un tercero, *De caritate,* anônimo.

4. — Depende Bânez de Medina, o este de aquél? — Antes de terminar, es forzoso decir algo sobre la relation de este comentario y del incluido en el tomo primero con el paralelo de Bartolomé de Medina.

A poco que se confronten los textos de ambos autores, se advierten tal nûmero de coincidencias en la parte expositiva, aunque no en la resolutiva, que solo se explican por influentia de uno sobre otro. El Comentario de Medina a la Prima secundae se publicô en 1577. La dependençia parece, pues, que corresponde a Bânez, cuyas lecturas en cuestiôn son posteriores y quien hasta 1584 no comenzô a publicar sus Comentarios a la Primera parte y a la Secunda secundae. Con todo, hay poderosas razones en contra, las cuales prueban mâs bien que, si hubo plagio—la palabra es demasiado fuerte para expresar un hecho enfonces frecuente, aunque no infamante—fué de parte de Medina, sea reproduciendo directamente fragmentes de lecturas baûezianas, sea transcribiendo la version de un tercero, calcada a su vez en la del teôlogo mondragonense.

En primer lugar, la forma metédica, cohesiva y personal, caracteristica de Bânez, no se aviene con el sistema dei plagio. En cambio, la heterogeneidad de cosas que se advierte a veces en Medina, mal disimulada por el garbo y soltura de su estilo, delatan falta de elaboration del pensamiento propio, embarazado con frecuencia por el peso de una érudition de acarreo también mal digerida.

Pero, aparté de esto, hay otros testimonios harto expresivos, que, aunque provengan del mismo Bânez, ni su honradez nunca desmentida, ni la consideration al pûblico, que podria acusarle de embustero, permiten poner en litigio. Advierte él en el prôlogo del tomo primero de Comentarios a la Primera parte, escrito en 1584, que

entre los motivos que le impulsaron a sacarlo a luz, fué uno el ejemplo de sus condiscipulos, *qui mea etiam quaedam dictata de verbo ad verbum praelo mandaverunt.* Y anade luego, para que nadie se Hame a engano acerca de la paternidad de dichos comentarios: "Sciat tamen [lector] me *proprios* labores, *proprias* meditationes, *proprio* ut ajunt marte elaboratas atque stylo *proprio* compositas in hoc tradere."

Ahora bien; Medina es uno de los condiscipulos de Bânez que madrugaron mas que él para lanzar al pùblico sus comentarios a la *Suma*. La alusiôn al mismo parece, pues, implicada en dicho prologo. Pero Bânez habla de condiscipulos, en plural. Serâ una manera de encubrir la alusiôn? Tai vez.

En el prologo al tomo primero de Comentarios a la Secunda secundae, publicado en aquel mismo ano de 1584, vuelve a advertir Bânez que, asi como "quidam alius, nostris nostraeque familiae laboribus ditatus", preparaba la publication de unos comentarios a la Primera parte, y cuyo procéder le obligo a apresurar la edition del tomo primero de comentarios propios a aquella parte, asi no faltô otro que con sus prisas por tomarle la delantera le forzô a acelerar la impresiôn de este tomo primero de comentarios a la Secunda secundae que tenia prometidos. "Quoniam nec defuit quidam alter qui me ad hoc statim implendum sua festinatione ad similia commentaria vulgo proferenda impulit et quodammodo irritavit."

El aludido en el primer caso parece ser el P. Francisco Zumel, quien, habiendo publicado en Salamanca un ano después, en 1585, su comentario a la Primera parte, fué duramente combatido y acusado de plagiario por los molinistas, cargo de que trata de justificarse él en el prologo al tomo primero de *Comentarios a la Prima secundae*. Aunque fuese él, en efecto, a quien se refiere Bânez, era natural que no le nombrase, por militar ambos en el mismo frente, contra los teôlogos noveles de la Compania. El otro de quien, por sus prisas en anticiparse al dominico, pudiera temer algo semejante, debe de ser el agustino Pedro de Aragon, que en ese mismo ano de 1584 publicô, también en Salamanca, el tomo primero de Co·

mentarios a la Secunda secundae. En él reconoce que se ha servido de los cartapacios de sus hermanos en religion, sobre todo de Guevara y Fray Luis de Leon, que otros usurpaban como propios.

Fuera, pues, por desaprensiôn en apropiarse lo ajeno, fuera por otro motivo, lo cierto es que en Salamanca por esos anos habia un verdadero pugilato por anticiparse en la presentaciôn ante el pùblico. En cuanto a Bânez, el hecho consumado de Medina y los demâs plagios en perspectiva debieron de aguijonearle a salir de su inercia publicista.

Por lo demâs, la forma de prodigarse por centenares y aun miliares esta clase de lecturas manuscritas en el ambiente escolar salmantino, sin gran reparo a los derechos de propiedad, se prestaba a la usurpation, o, mejor dicho, a la utilization de materiales ajenos, que andaban con frecuentia anônimos en manos de estudiantes. Algo semejante habia ocurrido en Paris a principios de aquel siglo entre los profesores artistas que militaban en las filas del nominalismo, muy dados a formar su curso, que luego entregaban a la prensa. De ello habia repetidas veces el maestro Vitoria, reprendiendo el a.fân de lanzar al pùblico taies producciones antes de sazôn. En Salamanca, hasta los dias de Bânez, abundaba demasiado el mamotreto y escaseaba el infolio impreso; de modo que la publication, si, por una parte, pudiera irritar la susceptibilidad de los despojados, por otra respondia a una exigencia justa del pùblico escolar. El procéder no era, pues, tan vituperable como parece a primera vista, ni para, los de enfonces, que a costa de unos reales podian adquirir un comentario ordenado y de solventia, ni para los de hoy, pues de ese modo se salvaron preciosos tesoros de nuestra production teolôgica.

Y asi lo debia de entender Bânez, quien, consignando repetidas veces el hecho con respecto a Medina, nunca lo censura, salvo en esa ocasiôn dei prôlogo, y aun enfonces sin descubrir al autor.

En confirmation de ello reprodutiremos aqui dos pasajes de los Comentarios banezianos relativos al caso, y que corroboran plenamente nuestra tesis, de ser Medina, y no Bânez, el usurpador.

El primero se encuentra en una de las *adiciones* hechas por el

mondragonense a la segunda ediciôn de su tomo primero de Comentarios a la Primera parte. Al estudiar la cuestiôn "an in justificatione impii inveniatur aliqua ratio justitiae" (q. 21, a. 4), formula él sobre el caso cuatro conclusiones, anadiendo que en ellas estâ compendiado el modo de interpretar este lugar de la Suma en la Orden dominicana, entre otros, por los sapientisimos Padres Juan de la Pena y Juan de Orellana. A pesar de lo cual, Medina se atreviô a seguir otro camino. "Quae omnia—escribe—si attente consideraret doctissimus magister frater Bartholomaeus de Medina 3 p., q. 1, a. 2 et 1. 2, q. 114, a. 6, fortassis non tam cito a divi Thomae sententia discessisset, neque in censura adversus eos qui illam amplectuntur tam temere excessisset. Sed parcendum est viro alioquin doctissimo *et in aliorum scriptis pro communi utilitate colligendis diligentissimo*" (14).

Otro testimonio parecido y mâs concreto hallamos en el Comentario a la Secunda secundae, q. 4, a. 5, dubio 2, donde escribe el mismo Bânez: "Haec argumenta faciebam dum olim interpretarer divum Thomam in 1. 2, q. 55; *quae transtulit in sua commentaria doctissimus magister et frater noster olimque condiscipulus Bartholomaeus de Medina,* qui interpretando divum Thomam ubi supra (1. 2), q. 56, art. 3, elegit sibi ut probabiliorem sententiam, quod habitu fidei infusae posset quis male uti ex circumstantia finis adjuncti" (15). Y, en efecto, leyendo a Medina sobre la Prima secundae, q. 56, a. 3 (ed. Salmanticae, 1582), § *Haec sententia probatur in primis...*, se ve que coïncide, generalmente, a la letra, con el texto baneziano dei lugar citado.

Quizâ alguien repare en que, habiendo recogido Medina esos fragmentas en un escrito terminado para 1577, no es de creer que dependa de Bânez, cuyo profesorado en la Universidad salmantina comenzaba enfonces. A esto respondemos que, segùn hemos pro-

(14) Ediciôn de Salamanca, 1585, columna 684. Las ediciones posteriores, hechas en el extranjero a base de Ia primera, que es de 1584, no reproducen estas adiciones, salvo la comenzada a publicar modernamente en Valenda por el Padre Urbano, que trae el texto citado en la pê.gina 466, al final de la columna segunda.

(15) D. Bañez, *De fide, spe et cantate,* Salmanticae, 1584, col. 473.

bado en otra ocasiôn (16), Bânez tenia concluido para esa fecha lo fundamental de su comentario a la *Suma,* del cual andaba ya un trasunto en manos de estudiantes, siendo fâcil, a quien quisiera utilizarlo, hacerse con él.

Solo nos resta, para concluir esta introducciôn, reiterar el testimonio de nuestra gratitud al excelentisimo Cabildo catedral de Palencia, que nos ha permitido hacer reproducciôn fotogrâfica del côdice P. También queremos consignar aqui nuestro reconocimiento al profesor Fr. Stegmüller, quien espontâneamente, al saber que preparâbamos la présente ediciôn, nos proporcionô fotocopia del manuscrite; D; asi como a nuestro querido amigo don Fulgencio Riésco, jefe de la Biblioteca universitaria de Salamanca, por las facilidades que en todo momento hemos encontrado en él para utilizar el côdice S.

(16) Bïltrân de Heredia, *Valor -doctrinal de las lecturas del Padre Ïïdnez,* en *Cienda tomista,* t. XXXIX (1929), pp. 73-75.

QUAESTIO SEPTUAGESIMA PRIMA

De vitiis et peccatis secundum se

De hac materia non est apud Magistrum Sententiarum locus determinatus ad disputandum, sed in variis locis de peccatis mentionem facit. In 2 Sent., d. 21, de peccato primi hominis disserit; et in d. 24, interposito tractatu de gratia et libero arbitrio; postea, in d. 30, agit de originali peccato; et in d. 34, de peccato actuali; et tandem, in d. '35, diffinit quid sit peccatum. Sed divus Thomas omnia quae de peccato disputari possunt hoc uno tractatu ordinatissime concludit, in quo per quaestiones 19 sex consideranda principaliter proponit. Primum est quid sit peccatum; secundum, quomodo peccata distinguantur ad invicem; tertium, de comparatione peccatorum ad invicem secundum gravitatem; quartum, de subjecto peccatorum; quintum, de causa peccati; sextum, de effectibus peccati.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum vitium contrarietur virtuti

SUMMA TEXTUS

1. — Prima conclusio: Tria opponuntur virtuti, scilicet, peccatum, malitia et vitium, respectu tamen diversorum.

Secunda conclusio: Peccatum opponitur virtuti secundum id ad quod virtus ordinatur, scilicet secundum actum.

Tertia conclusio: Malitia opponitur virtuti secundum id quod ad virtutem consequitur, scilicet, quod sit bonitas quaedam.

Quarta conclusio: Vitium opponitur virtuti secundum id quod directe consideratur in essentia virtutis, scilicet, secundum quod virtus directe

manr esa hall

importat dispositionem alicujus convenienter se habentis secundum modum suae naturae.

COMMENTARIUM

2. — Pro intelligentsia litterae divi Thomae *nota primo* cum Cajetano quod, quamvis dum ageretur de virtutibus non est facta distinctio inter nomen ipsius habitus, qui est virtus, et nomen actus, tamen in tractatu de vitiis et peccatis duplici vocabulo utimur: altero quidem significante habitum, qui proprie dicitur vitium; altero significante actum, qui proprie dicitur peccatum et crimen, scelus et facinus. Et ratio est, quoniam ad significandum actum virtutis neque in particulari neque in communi habemus nomen incomplexum, sed dicimus: studiose agere, juste agere, temperate agere.

Nota secundo, nomen vitii in moralibus desumptum est a generali quadam et latissima significatione quae comprehendit etiam defectum communem rerum naturalium, praesertim viventium. Dicitur enim arbor vitiosa et habere vitium quando habet defectum permanentem in radice aut in ramis. Similiter dicitur vitium corporis "cum partes inter se dissident", ut ait Cicero in quarta *Tusculana* (1), ut lippitudo oculorum dicitur vitium, et mala dispositio tibiae vel pedis permanens. Itaque defectus permanens in viventibus dicitur vitium. Hinc translatum est nomen hoc ad usum moralis philosophiae ut accipiatur pro defectu habituali in aliqua potentia rationali aut ratione subjicibili, quatenus ea potentia male disposita est ad propriam operationem secundum rationem exercendam. Unde non propter unum actum peccati dicitur aliquis vitiosus, sed quando habitualiter est male dispositus ad studiose operandum.

DUBIUM UNICUM

Dubitatur principaliter circa tertiam et quartam conclusionem: **quomodo intelligatur quod malitia opponitur virtuti secundum id quod ad virtutem consequitur, scilicet secundum quod virtus est bonitas quaedam.**

3. — **Motiva dubitandi.** — Et ratio dubitandi potissima est, quia de intrinseca ratione essentiae virtutis est quod sit bona qualitas mentis. Ergo bonitas non potest dici consequens ad virtutem, siquidem est ipsamet essentia virtutis.

(1) Cicero, *Tuscul.,* l. 4, o. 13; Didot, 10, 30.

Confirmatur ex verbis divi Thomae explicantis quomodo ex consequenti virtus sit bonitas quaedam. Ait enim: "in hoc consistit uniuscujusque rei bonitas, quod convenienter se habent secundum modum suae naturae". Ex quo sic arguitur: virtus secundum se est id quo homo convenienter se habet secundum modum suae naturae rationalis. Ergo virtus secundum se est bonitas, ac proinde non ex consequenti sequitur quod virtus sit bonitas quaedam.

4. — Arguitur *secundo*. Prima divisio specifica actus humani sive moralis est in bonum et malum. Ergo etiam prima divisio specifica habitus moralis est in bonum et malum, hoc est, in virtutem et vitium. Igitur bonitas moralis est per se primo essentialis differentia constituens virtutem in esse virtutis, ac proinde bonitas non potest esse consequens ad rationem virtutis.

5. — Solutio dubii. — In hac difficultate dissolvenda plurimum laborant praeceptores thomistae. *Cajetanus* super istum articulum respondet notando ex doctrina Aristotelis, primo *Posteriorum*, dupliciter aliquid per se convenire alicui. Uno modo, per se primo et adaequate; et sic convenit homini esse rationale. Altero modo, per se secundo; et sic convenit homini esse animal (1). Dicit ergo quod hoc secundo modo verificatur quod divus Thomas ait, "ex consequenti esse quod virtus sit bonitas quaedam.".

Sed haec explicatio Cajetani nemini placet, quia quamvis doctrina illa Aristotelis vera sit, tamen exemplum Cajetani de animali respectu hominis non quadrat cum illa doctrina. Falsum est enim dicere quod animal consequenter se habet ad hominem. Est enim sensus, quod homini, constituto in esse hominis, deinde consequitur quod sit animal, cum tamen primum et immediatum praedicatum et essentiale in quid respectu hominis sit animal, et quod primo ponitur in ejus definitione. Item si animal dicitur per se secundo de homine, necesse est inter hominem et animal aliud praedicatum constituere de quo primo praedicatur animal. Cum igitur illa sit immediata, homo est animal, non potest dici quod animal per se secundo dicatur de homine. Non enim dabitur aliquid de quo per se primo dicatur. Doctrina autem Aristotelis de passionibus ipsius generis verifieatur, quae per se primo demonstrantur de superiori ad speciem, et per se secundo de ipsa specie inferiori; quemadmodum habere tres angulos aequales duobus rectis per se primo

(1) Aristot., *Pouter, analit.*, l. 1, c. 4, n. 4; Didot, 2, 125.

demonstratur de triangulo in communi, et per se secundo de specie trianguli, scilicet in isosceli; genus autem nunquam demonstratur de specie. Deinde si vera esset sententia Cajetani, sequeretur quod etiam esse habitum consequenter conveniret virtuti. Patet consequentia, quoniam habitus est genus etiam immediatum ad virtutem.

6. — *Conradus* super istum articulum fatetur bonitatem esse de essentia virtutis, quinimmo ait esse differentiam virtutis, qualitatem vero genus. Sed idcirco divus Thomas dixit, "ex consequenti sequitur quod virtus sit bonitas quaedam", quia differentia praesupponit genus et supervenit illi generi.

Sed nec ista intelligentia placet. Nam simili modo loquendi diceremus quod rationale consequitur ad esse animal. Item, eadem, ratione diceremus quod vitium ex consequentia est quaedam malitia, cum etiam vitium praesupponat idem genus quod virtus praesupponit, sive sit qualitas, sive habitus.

7. — *Alia intelligent™* est quae distinguit duplicem bonitatem in virtute : alteram essentialem a qua virtus habet esse dispositionem alicujus recte se habentis secundum suam naturam; alteram bonitatem dicunt esse consequentem, quatenus virtus est operativa boni actus.

Sed haec intelligentia *est expresse contra discursum divi Thomae.* Quoniam ex ea parte qua virtus comparatur ad actum, dicit divus Thomas quod opponitur illi peccatum; at vero ex ea parte ex qua consequitur quod sit virtus bonitas quaedam opponitur illi malitia. Ergo divus Thomas non consideravit bonitatem illam consequentem convenire virtuti secundum respectum ad actum; his enim respectus non distinguit oppositionem malitiae, sed peccati contra virtutem. *Deinde difficultatem etiam habet* quomodo illa bonitas virtutis secundum quod respicit bonam operationem non sit essentialis virtuti. Siquidem virtus est bona qualitas mentis qua recte vivitur, ut ait Augustinus, lib.' 2, *De libero arbitrio,* c. 19 (1). Immo bonitas ipsa virtutis idcirco intelligitur esse conveniens dispositio habentis, quia determinat illum ad bonam operationem, ut Aristoteles ait 7 *Physicorum:* "Virtus est dispositio perfecti ad optimum", id est ad actum (2) ; et 2 *Ethicorum* - ait: "Virtus est quae bonum facit habentem et opus ejus reddit bonum" (3). Et certe habitus opéra-

it) S. Auoust., *De Ubero arbitrio,* 1. 2, c. IS; ML, 32, 1.268.
(2) Aristot., *Physic.,* I. 7, c. 3, n. 4; Didot, 2, 19.
(3) Aristot., *EtMc. Nic.,* 1. 2, c. 6, n. 2; Didot, 2. 19.

tivi per ordinem ad actus specificantur. Ergo talis specificatio essentialiter includit respectum ad actum.

8. — *Alii* aliter explicant. Dicunt enim divum Thomam non loqui de consequentia posterioris a priori, sicut risibile consequitur ad rationale, sed de consequentia effectus formalis a forma inhaerente. Quemadmodum dicimus ex eo quod humores in humano corpore convenienter disponunt hominem, consequitur sanitas et hominem esse sanum, aut ex eo quod albedo inhaeret corpori consequenter est album; ita etiam dicunt quod cum divus Thomas ait quod directe virtus importat dispositionem alicujus convenienter se habentis secundum modum suae naturae, et quod inde ex consequenti sequitur quod virtus sit bonitas quaedam. intelligit hoc secundum esse effectum formalem prioris.

Sed haec intelligentia non videtur quadrare cum doctrina divi Thomae; quia divus Thomas ratione prioris docet vitium virtuti esse contrarium, malitiam vero ratione posterioris. Ergo non se habent sicut forma et effectus formalis ejus. Alioquin idem haberent contrarium, sicut album et albedo unum contrarium, habent.

9. — *Alia explicatio* est quae dicit *tria*. *Primum* est in virtute esse bonitatem quamdam transcendentalem. ex eo quod virtus de se habet disponere convenienter subjectum in ordine ad naturam ejus. *Secundum*, quod ego non video quomodo différa· a primo, videlicet quod ex hoc ipso sequitur quaedam convenientia ad eamdem naturam. *Tertium* est istam convenientiam esse bonitatem transcendentalem, de qua divus Thomas ait quod ex consequenti virtus est quaedam bonitas scilicet, transcendentalis.

Sed neque ista explicatio convenit cum doctrina divi Thomae. Et *in primis* bonitas transcendentalis nunquam est consequens ad aliquid in specie, quia consequitur ens secundum rationem entis. Ergo, si in virtute consideretur bonitas transcendentalis, non potest consequi virtutem, sed necessario antecedit virtutem, et habitum et omnem qualitatem; immo etiam antecedit vitium, ut est habitus et qualitas. *Deinde* bonitati transcendental! nihil est contrarium. Non enim invenitur malum transcendentale, sed bonum. Et ratio est evidens, quia contraria sunt circa idem subjectum. Si autem daretur malum transcendentale, deberet esse in ente, ac proinde illud ens esset bonum transcendentale. Siquidem omne ens in quantum ens bonum est. Porro divus Thomas triplici divisione facta in consideratione virtutis, concludit haec tria: vitium, malitiam et peccatum contrariari virtuti. Ergo praedicta intelligentia longe abest ab intentione divi Thomae.

10. — *Nostra* denique *sententia* in intelligentia divi Thomae haec est. Suppono imprimis quod divus Thomas considerationem circa virtutem dividit prius bifariam. Possumus enim, inquit, considerare primo ipsam essentiam virtutis; secundo id ad quod est virtus, scilicet, ad actum. Rursus in ipsa essentia virtutis iterum dividit quod aliquid potest considerari in ea directe, et aliquid aliud ex consequenti. Directe quidem ait quod virtus importat dispositionem quamdam alicujus, scilicet, subjecti convenienter se habentis secundum modum suae naturae, videlicet, secundum suam speciem. Et ad hoc confirmandum attulit testimonium Aristotelis, 7 *Physicorum*, tex. 17, "quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Perfectum autem dico quod est dispositum secundum naturam" (1). Rursus id quod ex consequenti ex isto priore sequitur est quod virtus sit bonitas quaedam. Et assignat rationem universalem, quia in hoc consistit uniuscujusque rei bonitas, quod convenienter se habeat secundum modum suae naturae. In quo discursu divi Thomae advertimus quod virtus, eatenus est conveniens dispositio rationalis naturae, quatenus in se ipsa habet conformitatem ad rectam rationem. Hanc autem habet tum prout est acquisita ex actibus regulantibus rectam rationem, tum etiam quia respicit objectum habitualiter conforme rectae rationi. Ergo *nos resolutorie dicimus* quod haec praedicta ratio quae directe consideratur in virtute in ordine ad subjectum, est fundamentum et radix bonitatis moralis, quae formaliter et essentialiter convenit virtuti. Et de hac ipsa bonitate dicit divus Thomas quod consequitur, videlicet, tamquam ex fundamento et radice, ex eo quod virtus est conveniens dispositio naturae rationalis, hoc est, secundum suum modum et rationem specificam. Esto exemplum in transcendentibus. Dicimus enim quod bonitas sequitur esse rei, quia ipsum ens est fundamentum et radix bonitatis; et in tantum, res omnes habent plus de bonitate, in quantum habent plus de essentia. Sic etiam in moralibus invenitur radix bonitatis, et invenitur bonitas formalis et essentialis virtuti. Radix quidem est conformitas ad rectam rationem seu conveniens dispositio naturae rationalis ut sic. Et ex hac radice consequitur quod virtus sit formaliter et essentialiter bonitas quaedam, cui opponitur malitia formaliter. Et hic modus dicendi videtur nobis legitimus sensus divi Thomae, neque potest aperte expugnari aliqua ratione.

(1) Aristot., *Physic.*, l. 7, c. 3, n. 4; Didot, 2, 337. Cf. *Comment. S. Thomae*, lect. 5.

11. — Solutio argumentorum. — Et per hanc doctrinam facile respondetur ad argumenta in oppositum. Ad *primum* enim fatemur quod convincit, si procedit de formali bonitate virtutis. Haec enim non sequitur ad virtutem formaliter et essentialiter jam constitutam ; nihilominus consequitur ad aliam rationem radicalem, quatenus in virtute consideratur id quod directe est dispositio conveniens secundum modum naturae rationalis. Et, juxta hunc modum loquendi, solemus dicere quod actus bonus formaliter in se ipso accipit bonitatem ex objecto quod bonum est, non moraliter, formalité? et essentialiter, sed radicaliter, tamquam a mensura commensurata legi aeternae; et quemadmodum etiam dicimus quod veritas formaliter est in nostro intellectu per ccnformitatem ad res ipsas, in rebus autem est verum tamquam in fundamento et mensura.

Ad *confirmationem* ex verbis divi Thomae respondetur, quod eum ait, "in hoc enim consistit uniuscujusque rei bonitas", intelligit de consistentia tamquam in fundamento *et* radice, videlicet, in hoc quod convenienter se habeat secundum modum suae naturae.

12. — Ad *secundum,* eodem modo respondetur, quod convincit si procedat de bonitate morali essentiali et formali virtutis. Ad hanc enim non consequitur quod virtus sit bonitas quaedam, cum potius sit ipsa bonitas formalis virtutis. Huic etiam bonitati non repugnat consequi ex radicali fundamento, quod est dispositio alicujus subjecti convenienter se habentis secundum naturam rationalem.

13. — Denique *nota,* quod sicut virtus non est nec dicitur, nisi sit habitus perfectus, ita neque vitium, nisi sit habitus ex multis actibus acquisitus, ita ut sit plena inclinatio ad aliquid difforme rationi. Et quemadmodum habitus virtutum acquisitarum qui manent in peccatore non sunt simpliciter virtutes, ita neque habitus vitiosi qui manent in justificato sunt simpliciter vitia, neque denominant vitiosum. Quorum ratio est proportionabilis: primo, quia contrariorum eadem est disciplina. Deinde, quia sicut boni habitus acquisiti qui manent in peccato: non sufficiunt tollere aversionem ab ultimo fine, quae ex mortali peccato consequuta est, ita neque mali habitus manentes in homine jam per gratiam justificato impediunt conversionem ejus ad finem ultimum, propterea quod per gratiam et poenitentiam radix vitiorum praecisa est, scilicet conversio ad creaturam tamquam ad ultimum finem. Et haec de articulo.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum vitium sit contra naturam

SUMMA TEXTUS

1. — **Est unica conclusio: Vitium est contra naturam hominis.** — Ratio est quia vitium contrariatur virtuti secundum quod virtus disponit hominem convenienter secundum modum suae naturae. Ergo vitium contrarium disponit hominem inconvenienter secundum modum suae naturae. Ergo vitium est contra naturam hominis. Hanc rationem divus Thomas explicat in articulo.

COMMENTARIUM

2. — Pro intelligentia conclusionis et rationis ejus *nota* quod, sicut est duplex virtus: quaedam acquisita ex principio naturali, scilicet ex synderesi, quod est lumen naturale practicum; alia virtus est infusa a Deo, quae versatur circa objectum excedens naturalem cognitionem rationis, quales sunt virtutes theologicae et virtutes morales, quae versantur circa media proportionata fini supernatural! (de istis virtutibus egit divus Thomas supra, q. 63, a. 3); — ita etiam possumus distinguere vitium: nam aliud est quod directe contrariatur virtuti acquisitae naturaliter; aliud est quod contrariatur directe et per se virtutibus supernaturaliter infusis. Conclusio igitur divi Thomae et ratio ejus, non solum in hoc articulo, sed etiam in praecedenti, loquitur directe de virtutibus et vitiis primi generis. Nihilominus sicut virtutes supernaturales perficiunt naturam rationalem, ita etiam contraria vitia deprimunt naturam rationalem, et sunt consequenter contra rationem, non quia sint contra id quod sola ratio naturalis dictat, sed quia sunt contra id quod ipsamet ratio elevata aut elevabilis in potentia proxima dictat, sive dictare debet, Et hoc modo infidelitas et desperatio et odium Dei sunt contra naturalem ordinem rationis.

Et probatur ex divo Augustino, lib. 3 *De libero arbitrio,* c. 13, ubi universaliter ait: "Omne vitium eo ipso quod vitium est, contra naturam est" (1). Constat autem quod divus Augustinus definierat virtutem quod

(1) S. August., *De Ubero arbitrio,* !. 3, e. 13; ML. 32, 1280.

sit *bona qualitas mentis qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Ergo vitium, quod virtuti sic contrariatur, etiam erit contra naturam rationalem.

Confirmatur. Quia quamvis fides sit de rebus supernaturalibus, tamen ita suaviter Deus disponit omnia, ut homo, qui est animal rationale, rationabiliter credat supernaturalia. Non enim crederet nisi videret esse credibile, ut ait divus Thomas 2. 2, q. 1, a. 4 ad secundum. Ac proinde qui peccat peccato infidelitatis quando non vult recipere evangelium sufficienter praedicatum, non solum peccat directe contra praeceptum supernaturale fidei, sed etiam peccat contra rationem naturalem, qua sufficienter invitatur et excitatur juxta modum suum a divinis auxiliis et a praedicatore, ita ut etiam sibi appareat evidenter id quod praedicatur esse credibile et maxime credibile, nisi forte homo sua pravitate velit oculos rationis claudere, sicut illi qui dixerunt Domino: *Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus (Job,* 21, 14). Id quod etiam Christus Dominus docuit, *Joan.,* 3 (v. 19) : *Hoc est autem judicium, quia lux venit in mundum et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem; erant enim eorum mala opera.* Si igitur antequam quis recipiat fidem, peccatum illius infidelitatis est contra naturalem rationem, multo magis postquam fidem recepit illius infidelitas erit contra naturalem rationem. Similiter si habens fidem Dei justificatoris impii peccat contra naturalem rationem desperans de illius misericordia, multo etiam magis contra rationem naturalem peccat qui odio habet Deum, quem credit esse summum bonum communicativum sui per glorificationem. In reliquis autem virtutibus moralibus infusis manifestum est quomodo qui contra illas peccat, peccat etiam consequenter contra naturalem rationem.

3. — Circa solutionem ad tertium *nota,* praeter rationem divi Thomae, aliam rationem, quare, cum vitium sit contra naturam rationalem, plures homines sint vitiosi quam studiosi, etiam inter fideles. Ratio est quia voluptates partis sensitivae ab ineunte aetate ante usum rationis praeoccupant hominem et delectatione afficiunt. Unde adveniente usu rationis durissimum est assueta relinquere, eo vel maxime quod virtus versatur in principio circa difficile, quamvis postea, acquisita, efficiat hominem prompte et delectabiliter operantem. Aliae multae rationes possunt enumerari ut causa hujus miseriae ; sed profecto optima et altissima ratio est quae desumitur ex profunditate consilii Dei permittentis tot peccatores, ut ostendat majores divitias misericordiae suae in vasa electionis, quae praeparavit ad gloriam, ut ad *Rom.,* cap. 9. Eadem ratio

insinuatur in Psalm. 11 (v. 2): *Salvum me fac Deus, quoniam defecit sanctus,* etc.; et postea concludit: *In circuitu impii ambulant,* id est, circumdati sunt undique impiis et infidelibus; *secundum altitudinem tuam multiplicasti filios hominum,* id est, secundum profunditatem consilii tui multiplicasti filios hominum, praesciens illos iniquos et infideles.

4. — 'Deinde *nota* ex divo Augustino, lib. 19 *De civitate,* cap. 12, "nullum vitium ita contra naturam esse, ut naturae deleat etiam extrema vestigia" (1). Item per vitia ordo rationis non pervertitur circa omnia, ut in sequentibus magis apparebit.

Denique adverte quod speciali ratione vitium sodomiae dicitur esse contra naturam, et non solum contra ordinem rationis, propterea quod est contra ordinem quem ipse auctor naturae posuit etiam in brutis.

5. — In hoc articulo multa alia a quibusdam disputari solent, quae non sunt praesentis loci, v. gr., an peccata sint contra naturalem appetitus sensitivi inclinationem, et an appetitus sensitivus sit naturaliter inclinatus ad malum. De qua re vide divum Thomam supra, q. 24, et quae infra dicenda sunt q. 85. Vide Soturn, lib. 1 *De natura et gratia,* cap. 3, et Victoriam in relectione *De homicidio,* opinantes naturalem inclinationem appetitus sensitivi esse ad malum. Sed nos oppositum censemus esse verissimum, nimirum nullam naturalem inclinationem esse posse ad malum moraliter. Ratio est quia omnis naturalis inclinatio indita est ab auctore naturae; sed auctor naturae non potest inclinare ad malum morale: igitur absolute loquendo nulla naturalis inclinatio est ad malum morale. Verum est quod, si naturale accipiatur pro eo quod cum natura accepimus, isto modo deordinatio appetitus sensitivi ab ordine rationis propter carentiam justitiae originalis, naturalis est ista deordinatio. Et sic intelligitur: *eramus natura filii irae (Eph.,* 2, 3). Similiter etiam occasionaliter naturalis inclinatio appetitus sensitivi ad suum objectum dicitur esse ad malum quatenus occasione boni delectabilis relinquit homo prosequi ordinem rationis et legis. Sed profecto omnis creatura Dei bona est, si quis ea legitime utatur.

(1) S. August., *De civit. Dei, l.* 19, c. 12; ML. 41, 639.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum vitium sit pejus quam aetus vitiosus

SUMMA TEXTUS

1. — Est **unica conclusio: Pejor est actus malus quam vitium, sicut melior est actus bonus quam virtus.** — Ratio in summa est, quia propter quod unumquodque tale est, et illud magis. Sed habitus est bonus vel malus propter actum. Ergo ipse actus est melior vel pejor quam habitus ipse.

COMMENTARIUM

2. — Sed contra conclusionem arguitur. *Primo,* unus actus malus non denominat hominem simpliciter vitiosum.. Sed habitus vitii denominat hominem vitiosum. Ergo pejor est habitus quam actus, sicut pejor est luxuriosus quam qui semel fornicatur. *Confirmatur.* Nam sequeretur quod esset pejor homo qui est in actu fornicationis quam alius qui, post commissa multa adulteria et crimina, dormit. Patet consequentia, quia ille est in actu malus, iste vero in habitu.

3. — Arguitur *secundo.* Virtus est melior quam actus ab ea elicitus. Ergo vitium pejus erit quam aetus malus ab illo procedens. Consequentia patet ex doctrina divi Thomae. Antecedens vero probatur, quia causa efficiens praestantior est quam effectus. Sed virtus est causa efficiens boni actus. Ergo est praestantior illo. Major probatur; nam omne agens agit in quantum est in actu per aliquam formam, quae est principium agendi. Ergo saltem sequitur quod effectus, qui est actus, non sit perfectior quam causa. Patet consequentia, quia effectus non debet excedere proportionem causae, sicut, v. gr., calidum ut tria non potest efficere calidum ut quatuor. Ergo si virtus vere est causa efficiens, et actus est effectus ejus, sequitur quod actus non sit perfectior quam virtus; alias effectus excederet proportionem causae.

4. — Arguitur *tertio.* Habitus gratiae praestantior est omni actu virtutis, nam per illam, immediate et formaliter efficimur consortes divinae naturae. Ergo datur aliquis habitus melior omni actu bono.

5. — Ad *primum* respondeo: concedo majorem et minorem et nego consequentiam, quia, quamvis denominatio vitiosi sit ab habitu, tamen

quod vitiosus sit simpliciter malus, quatenus aversus ab ultimo fine, principalius habet ab actu per quem mortaliter peccat quam ab habitu acquisito; et ita pejor erit qui plures actus peccati facit.

Nunc autem comparatio divi Thomae inter actum et habitum vitii est in ratione mali. Constat vero quod vitium ut est habitus praecise non facit hominem malum; potest enim manere in homine justo; sed tamen ratione exercitii actus unde habitus vitii consequutus est, dicitur homo malus donec per poenitentiam justificetur. Fatemur tamen quod vitium majus signum est pejoris hominis propter actus praeteritos, quam unus actus malus praesens; et hoc probat argumentum. Non vero quod ipse actus comparatus cum habitu, ut habitus est, sit minus malus. Ad ccm-*firmationem*, patet ex dictis.

6. — Ad *secundum*, prima solutio est quam divus Thomas ponit in solutione ad tertium. Ad replicam autem quae insinuatur in confirmatione respondeo, quod ipse actus elicitus a virtute non producitur a sola perfectione habitus virtutis, sed ab ipsa potentia in virtute actus excellentioris syndereseos; et idcirco non est inconveniens quod actus virtutis sit melior quam habitus virtutis. Et ratio hujus manifesta est. Nam si loquamur de virtute acquisita, patet quod ipse habitus virtutis est effectus actuum praecedentium, qui a pura potentia adjuta a synderesi potuerunt elici, quemadmodum actus scientific! ante productionem habitus scientiae proficiscuntur ab ipso intellectu, perfecto alias habitu primorum principiorum; at vero habitus virtutis jam acquisitae non est causa efficiens ipsius actus, in quantum actus ipse absolute bonus est. siquidem potest esse actus bonus ante adquisitam virtutem. Adquisita vero virtus, causa est ipsius actus boni quantum ad modum et perfectionem operandi, videlicet, prompte et delectabiliter. Ceterum, speciem bonitatis ipse actus accipiet ab objecto, et virtus accipit ab ipso actu ad quem ordinatur tamquam ad finem. Et idcirco melior est ipse actus quam habitus virtutis, quae solum adjicit supra bonitatem actus bonum accidentale, scilicet, intensionem, promptitudinem et delectationem, immo vero hoc ipsum obtinet virtus a frequenti exercitio actuum praecedentium. Deinde, si loquamur de virtutibus infusis, adhuc vera est conclusio divi Thomae, quod ipsi actus a virtute infusa proficiscentes sunt meliores habitu. Et ratio est; nam quamvis virtutes infusae non dentur nobis ad melius operandum, sed ad simpliciter operandum, tamen ordinantur ab auctore gratiae tamquam dispositiones necessariae ad actus tamquam ad finem, ac proinde meliores erunt actus.

7. — Pro cujus majore intelligentzia nota quod, quemadmodum actus virtutis adquisitae reducitur ad aliquid excellentius ipsa virtute, scilicet, ad synderesim, et rursus quod synderesis actualiter operetur necessario reducitur ad aliquid aliud quod est semper in actu, nimirum ad auctorem naturae, qui illud quod est in potentia ad actum reducit in actum, videlicet, habitum syndereseos, de cujus ratione non est quod semper sit in actu, reducit auctor naturae sua voluntate in actum ut operetur; ita etiam Spiritus Sanctus est causa principalis reducens habitum caritatis ad actum dilectionis. Neque propterea excluditur causa subordinata, qui est homo, cujus voluntas constituitur in actu primo per habitum infusum; et sic subordinatur libere Deo moventi, et elicit sic dilectionem ipsa voluntas humana, praeventa tamen et adjuta ab impulsis Spiritus Sancti. Nec enim voluntas, quamtumlibet sit in actu primo per habitum, infusum, poterit praevenire impulsum Spiritùs Sancti; sed semper necesse est fateri quod auctor gratiae nos praevenit. Quotiescumque ex non operantibus efficimur operantes bonum, supernaturaliter praevenimur ab auxilio Spiritus Sancti.

Sed contra, habitibus utimur cum volumus. Ergo, supposito habitu infuso, poterit homo per liberum arbitrium, absque alio auxilio supernatural!, uti habitu infuso et diligere Deum.

Respondeo negando· consequentiam, quoniam habitus infusus non potest reduci in actum ex solis viribus naturae, sed semper subordinatur motioni infundentis illum Spiritus Sancti. Quod autem dicitur, "habitibus utimur cum volumus", intelligentia opus habet. Est enim sensus quod ipsi habitus non operantur sicut operantur formae naturales, sed operantur exercitio liberi arbitrii. Ceterum, quod velimus operari et uti habitibus, semper praesupponit praemotionem primae causae, vel ut auctoris naturae, vel ut auctoris gratiae.

8. — Ad *tertium* argumentum, transeat antecedens; sed nihil concludit contra nos et contra conclusionem vel rationem ejus, quoniam gratia non est habitus virtutis, neque operativus per se.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum peccatum simul possit esse **cum virtute**

SUMMA TEXTUS

1. — **Prima conclusio: Peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis in quantum virtutes sunt;** quod quidem adjicitur propter fidem et spem quae manent in peccatore in ratione habitus.

Secunda conclusio: Peccatum mortale potest esse cum virtutibus acquisitis; quod etiam intelligendum est in quantum sunt habitus, non in quantum sunt simpliciter virtutes.

Tertia conclusio: Peccatum veniale potest simul esse cum virtutibus infusis et acquisitis.

COMMENTARIUM

2. — Circa primam et secundam conclusionem, vide divum Thomam supra, q. 65, ubi agit de connexione virtutum et inter se et cum caritate, sine qua nulla vera virtus esse potest, quoniam peccatum mortale non potest esse cum caritate; idcirco nec poterit esse cum virtutibus moralibus, etiam acquisitis, quatenus virtutes sunt. Unde quod divus Thomas ait in secunda conclusione intelligendum est de virtutibus acquisitis in ratione habitus. Sic enim manent cum peccato mortali. Ratio hujus est quia peccatum mortale avertit hominem ab ultimo fine, ut infra videbimus. Ergo nullus habitus potest habere rationem virtutis simul cum peccato mortali. Probatur consequentia, quia virtus est quae bonum facit habentem. Sed qui est in peccato mortali non potest dici bonus, cum simpliciter sit malus. Ergo nullam habet virtutem in ratione virtutis.

3. — Est dubium circa tertiam conclusionem: utrum per sola peccata venialia multiplicata virtus acquisita possit corrumpi; v. gr., si quis frequenter comedat intemperate peccans venialiter, quaerimus, utrum virtutem abstinentiae, quam acquisierat, amittat.

4. — Ad hoc dubium *quidam respondent* distinguentes virtutes adquisitas esse in duplici differentia. Quaedam enim sunt quae, quamvis sint utiles, non tamen sunt necessariae simpliciter ad humanam vitam conservandam secundum legem in ordine rationis, qualis est caritas, justitia et pietas, sed sunt utiles, qualis est eutrapelia, quae ponunt modum in ludis et jocis; et hae virtutes sunt liberae. Aliae vero sunt virtutes sim-

pliciter necessariae, quales sunt virtutes supradictae. Dicunt ergo quod virtutes illae prioris ordinis per peccata venialia frequentia circa modum illarum virtutum possunt corrumpi; virtutes vero secundi generis adquisitae non amittuntur per sola peccata venialia quantumlibet frequentata. Utrum autem abstinentia sit virtus primi vel secundi generis, non aperte dicunt, nam de castitate et sobrietate certum est esse virtutes necessariae. Nihilominus de abstinentia a vitiis, quando et ubi et quantum oportet comedere, videtur nobis dicendum quod per sola peccata venialia frequentata possit corrumpi virtus abstinentiae acquisitae. Ratio est quia per consuetudinem gulae efficitur homo tam male dispositus ad temperate agendum circa bonum sumptionis, sicut ille qui nunquam acquisierat virtutem.

Et *confirmatur,* quia peccata gulae, si ex proprio genere et objecto dumtaxat considerentur, non sunt mortalia; sed per talia peccata nihilominus directe minuitur virtus abstinentiae : ergo tandem poterit corrumpi adquisito vitio contrario, quod est gula. Etiamsi in caritate existât homo, nihilominus dicetur gulosus, non quia sit vitiosus simpliciter vel malus, siquidem est conversus ad ultimum finem, sed quia in illo habitus gulae adquisitae non est simpliciter vitium. Diximus vero gulam ex proprio genere et objecto non esse peccatum mortale, non quia saepe non sit peccatum mortale et motivum ad multa mortalia, et idcirco vitium capitale dicitur, unum scilicet, ex septem capitalibus ; sed quia quotiescumque gula est peccatum mortale habet hoc ex aliqua circunstantia, vel praecepti ecclesiastici de jejunio, vel quia valde nocet corpori multum comedere aut bibere usque ad ebrietatem—ebrietas enim de se est mortale—vel quia ad luxuriam praecipitat hominem, vel quia furatur homo ut nimium comedat vel non restituat aliena, vel propter alias causas accessorias ad rationem formalem objecti gulae.

Potest igitur affirmari **ista conclusio:** *Quod vitia quae ex genere suo mortalia sunt non corrumpunt virtutes contrarias adquisitas per sola venialia peccata;* v. gr., nunquam generabitur vitium injustitiae per sola, venialia peccata, neque talis homo dicetur simpliciter injustus.

5. — Sed *est unum argumentum* insigne ex doctrina divi Thomae, ubi supra. Nam virtutes sunt connexae inter se, etiam acquisitae, quae quidem connectuntur ratione prudentiae, sine qua. nulla virtus acquisita potest esse. Ergo si virtus abstinentiae per peccata venialia gulae amittitur, sequitur nullam remanere virtutem acquisitam in guloso quando amittit habitum abstinentiae.

Ad hoc argumentum *poteramus primo respondere,* virtutes quidem principales et cardinales connexas esse, velut prudentiam, justitiam, fortitudinem, temperantiam; at vero aliae virtutes minores, quales sunt prioris generis, non necesse est quod sint connexae cum cardinalibus; et quod hujusmodi est abstinentia circa cibum. Quamvis enim illa amittatur, non amittitur temperantia in aliis virtutibus necessariis sub illo genere, v. gr., in sobrietate et castitate. Et ratio hujus esse potest quia prudentia, cum venialiter deficit circa aliquam materiam virtutis, non amittitur, etiamsi frequenter deficiat.

Respondeo secundo, supposito quod virtutes acquisitae non habent proprie rationem virtutis in statu naturae corruptae, nisi homo sit justificatus per gratiam et caritatem. Unde solum boni Christiani habent virtutes acquisitas, gentiles vero aut peccatores possunt habere quosdam habitus laudabiles acquisitos per bona opera ex objecto absque mala circunstantia. Et hujusmodi habitus appellavit divus Thomas virtutes acquisitas, de quibus etiam nos concedimus non esse necessario connexas, quoniam potius potest contingere quod unus habitus acquisitus amittatur, ceteris permanentibus, quamvis imperfectioribus, sine consortio illius habitus qui amittitur. Et ratio est quia connexio virtutum acquisitarum fundatur in connexione cum prudentia. Et quia prudentiae amissio uno habitu manet debilior et incertior ad superintendendum in exercitio aliorum habituum, idcirco alii habitus manent infirmiores et diminuti amisso uno habitu. Quod autem ipsa prudentia maneat debilior et incertior manifestum est, quia saepenumero occurrit casus in quo, qui amisit habitum abstinentiae, vix et aegre restituet quae sibi necessaria judicat ad comedendum.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus

SUMMA TEXTUS

1. — Prima conclusio: Si in peccato omissionis intelligatur illud solum quod per se et essentialiter pertinet ad rationem peccati illius, tunc quandoque peccatum omissionis est cum actu interiori; v. gr., cum quis vult non audire missam quando tenetur; **quandoque sine actu aliquo,** v. gr., cum aliquis non audit missam nihil cogitans de audienda vel non audienda missa.

Secunda conclusio: Si in peccato omissionis inielligantur etiam causae vel occassiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse.

Tertia conclusio: Quando actus interior voluntatis, ut diximus in prima conclusione, fertur in omissionem directe, pertinet per se ad illam omissionem.

Quarta conclusio: Quando vero actus interior voluntatis directe fertur in aliud per quod homo impeditur ab actu debito, tunc actus ille interioi· vel etiam exterior sibi correspondons habet se per accidens ad omissionem. — Ratio est quia omissio sequitur praeter intentionem operantis; v. gr., si quis vult ludere quando tenetur ire ad ecclesiam, vel vigilare multum prima nocte, per quod impeditur surgere ad matutinas.

Quinta conclusio: Simpliciter potest dici quod aliquod peccatum possit esse absque omni aetu.

Sexta conclusio, ad tertium: **Pro illo tempore peccat homo peccato omissionis cessando ab actu debito, pro quo tempore obligat praeceptum affirmativum de illo actu.**

COMMENTARIUM

2. — Circa materiam hujus articuli vide quae supra diximus, q. 6, a. 3, ubi divus Thomas quaerit utrum voluntarium possit esse, absque omni actu, et respondet quod voluntarium indirecte potest esse absque omni actu. Vide etiam divum Thomam in 2. 2, q. 79, a. 3, et q. 2 De *malo,* a. 1, et doctores scholasticos in 2 *Sententiarum,* d. 35.

DUBIUM PRIMUM

Est primum dubium: **Utrum secunda conclusio divi Thomae sit vera, quod semper aliquis actus comitetur peccatum omissionis, quod comitatur vel praecedat.**

3. — **Opinionum diversitas.** — De quo dubio sunt *tres opiniones. Prima* est Alexandri in 2 parte, c. 30, membro 10 ad secundum, et Adam Goddam in 4 *Sent.,* q. 6, ut refert Capreolus in 2, d. 35, q. unica. Dicunt ergo hi doctores quod non datur omissio sine actu.

4. — Et *pro hac sententia* arguitur *primo.* Meritum non potest esse sine actu: ergo neque peccatum. Probatur consequentia, quia Deus pronior est ad praemiandum quam ad puniendum: ergo sicut non praemiat

nisi actum positivum, non puniet nisi actum malum. Ergo cum peccatum omissionis sit dignum supplicio, sequitur quod est actus et consistit in aliquo actu.

5. — *Secundo* arguitur. Voluntarium non potest esse sine actu voluntatis. Ergo neque pecatum. Patet consequentia, quia peccatum necessario debet esse voluntarium.

6. — *Tertio* arguitur. Si quis omnino nihil cogitet de audienda missa vel non audienda, et revera non audit missam, tunc rogo, an ille peccet vel non. Si peccat, ergo in eo quod vitare non potest peccat, quia quod in mentem illius non venit non fuit in ejus potestate. Si autem non peccat, ergo idcirco non peccat quia non habuit aliquem actum, et ideo excusatur a peccato. Necesse est igitur, ut sit peccatum non audire missam, quod homo habeat aliquem actum.

7. — *Quarto* arguitur. Si quis precet saepe numero omittendo restituere vel honorare parentes, adquirit habitum vitii impietatis vel injustitiae. Ergo omissio includit actum. Probatur consequentia, quoniam habitus non generatur nisi ex actibus.

Confirmatur, quia per tales omissiones corrumpitur habitus virtutis. Ergo ex actibus qui sunt in omissionibus.

8. — *Quinto* arguitur. Quia si actus non est necessarius in peccato omissionis, sequeretur quod peccatum commissionis in infinitum excederet peccatum omissionis in gravitate. Probatur sequela, quia inter actum et non actum est infinita distantia.

9. — Est *altera opinio* Durandi in 2 *Sent.,* d. 35, q. 2, et Marsilii in q. 21, et Adriani in 4, q. 3 de euchar. ad septimum arg. principale, et Almain in suis *Moralibus,* tract. 3, conci. 25, quod datur omissio sine actu aliquo.

Et pro hac sententia *primo* arguitur. Omissio consistit in hoc quod quis non faciat quod tenetur facere. Sed ad non faciendum nullus actus requiritur. Ergo neque ad omittendum.

10. — *Secundo* arguitur. Si non esset praeceptum, v. gr., de audienda missa, potest quis non audire missam absque aliquo actu. Ergo etiam si sit praeceptum. Antecedens patet, quia, moraliter loquendo nullus habet actum ad non faciendum quod non tenetur facere. Consequentia probatur, quia praeceptum non tollit aut ponit facultatem et usum liberi arbitrii.

11. — *Tertio* arguitur. Actus qui causa est vel occasio aliquando omittendi, est liber quantum ad exercitium. Ergo poterit homo illum

actum suspendere, ac proinde manebit omissio pura sine aliquo actu.

12. — *Quarto* arguitur. Quando quis per negligentiam non considerat tempus praecepti, nullum actum habet, et tamen omittit.

13. — *Ultimo* arguitur. Sequeretur ex sententia divi Thomae quod omne peccatum esset peccatum commissionis. Probatur consequentia, quia secundum divum Thomam, omne peccatum habet actum qui est contra legem.

Confirmatur, quia in hoc differunt peccatum omissionis et commissionis, quia illud est negatio actus debiti inesse; commissionis vero est actus positivus qui non deberet exerceri. Igitur ad negationem, actus non requiritur causa vel occasio positiva.

Quod si dicas quod est necessaria causa vel occasio ut talis negatio sit voluntaria; contra, nam sufficit quod sit voluntaria indirecte. Voluntarium autem indirecte potest esse sine actu, ut ait divus Thomas supra, q. 6, a. 3.

14. — Sententia divi Thomae. — *Tertia sententia* est verissima divi Thomae, ubi supra, quod, quamvis actus non sit de essentia peccati omissionis, et idcirco simpliciter possit affirmari quod omissio aliquando sit absque omni actu per se et essentialiter loquendo; etiam cum hoc stat nunquam dari peccatum omissionis sine aliquo actu vel interiori vel exteriori per se vel per accidens pertinens ad omissionem antecedenter, vel concomitanter tamquam causa vel occasio omittendi. Ratio hujus sententiae nulla melior adduci potest quam ratio articuli, quia quod aliquis declinet ad non faciendum quod potest facere et tenetur facere, non contingit sine causa aut occasione conjuncta vel praecedenti. Et quidem, si causa illa vel occasio non sit in potestate hominis, tunc omissio non habet rationem peccati, immo non proprie est omissio. Si autem est in potestate hominis, tunc omissio est voluntaria in sua causa, et tunc ipsa causa in quantum est voluntaria oportet quod habeat aliquem actum, saltem interiorem voluntatis. Qui actus potest dupliciter se habere. Uno modo ut directe feratur in ipsam omissionem; v. gr., volo non ire ad ecclesiam ad audiendam missam; et tunc essentialiter et per se pertinet ad illud singulare peccatum omissionis. Altero modo potest ferri voluntas in aliquod aliud per quod homo impeditur ab actu debito audiendi missam, sive illud aliud sit conjunctum omissione, ut volo ludere quando teneor interesse divinis officiis, sive sit antecedens, ut volo vigilare prima nocte studendo, unde sequitur quod postea profunde dormiens non adsit divinis officiis. Et tunc talis actus per accidens se habet ad pecca-

tum omissionis, quoniam omissio consequitur praeter intentionem operantis, quia ille non intendebat abesse a matutinis; quin potius putabat se posse ire ad matutinas.

Tota igitur difficultas hujus discursus consistit in duobus. Primo quidem in hoc quod necessarium est semper, ut adsit causa vel occasio voluntaria, sit directe, ad hoc quod aliquis vere dicatur omittere. Secundo in hoc quod esto sit voluntaria causa vel occasio, oportet quod per actum voluntatis sit causa vel occasio directe volita. Videtur enim quod possit et sufficiat si ipsa causa vel occasio sit voluntaria indirecte absque aliquo actu. Nihilominus utrumque verum est. Et primum quidem potest moraliter probari inductive, propterea quod semper contingit quod quotiescumque aliquid aliquis culpabiliter omittit, invenitur aliqua causa vel occasio omittendi. Secundum vero probatur ratione; nam omne quod est per accidens vel indirecte volitum debet reduci ad aliquid quod est per se volitum, sicut id quod est praeter intentionem reducitur ad illud quod est ex intentione. Quare necesse est quod, si causa vel occasio omittendi est ad id quod reducitur omissio, debeat esse voluntaria indirecte.

Ex qua doctrina colligo quod primum peccatum non potest esse pure omissionis, taliter quod ante illud non praecesserit aliquis actus moralis positivus, quia necesse est, ut ait divus Thomas in articulo, in peccato omissionis esse aliquem actum antecedentem vel concomitantem, ad quem reducatur tamquam ad causam vel occasionem quod indirecte volitum est in ipsa omissione vel praeter intentionem.

15. — Solutio argumentorum pro opinionibus primo loco descriptis. — Ad argumenta igitur *primae opinionis* respondeo. Ad *primum* respondeo quod, supposito actu virtutis vel vitii, dicitur Deus pronior ad praemium quam ad supplicium. At vero quod requiratur actus ad meritum et non ad peccatum, aliunde pendet, quia bonum ex integra causa consurgit, malum autem ex particulari defectu, ut ait divus Thomas.

Sed contra, videtur etiam quod meritum possit esse sine actu. Nam in libro *Ecclesiastici* (31, 8) dicitur: *Beatus vir qui post aurum,* etc., *potuit enim transgredi et non est transgressus.* Ergo ille meretur praemium qui potuit transgredi et non est transgressus.

Respondeo quod divus Thomas respondet ad consequentiam, non curans de antecedenti. Sed ad testimonium respondeo concedendo meritorium esse cum adest occasio et tentatio occidendi vel fornicandi, non velle occidere neque fornicari, etiamsi non adsit actus positivus detestativus illius objecti.

16. — Ad *secundum* respondeo eamdem distinctionem fieri debere de ipso voluntario. Nam voluntarium indirecte non requirit actum qui sit de essentia hujusmodi voluntarii; bene tamen requirit actum qui se habeat eoncomitanter vel antecedenter, ad quem reducatur tamquam ad causam vel occasionem.

17. — Ad *tertium* respondeo quod illa negligentia cogitandi de audienda missa non requirit actum essentialem. Sed tamen nunquam erit negligentia vere culpabilis sine actu concomitante vel antecedente. Unde ista consequentia non valet: Si non venit in mentem cogitatio de audiendia missa, non est in potestate hominis audire missam. Etenim causa vel occasio quare non venit in mentem poterit esse voluntaria, et tunc negligentia erit culpabilis.

Unde sequitur unum **corollarium**: *quod quotiescumque aliquis homo vult occupari in aliqua operatione humana, debet esse circumspectus et considerare circumstantias loci et temporis et successus qui possent evenire moraliter dum ipse occupat se in illa actione.* Alias, semper erit culpabilis negligentia, si propter illam occupationem non faciat quod tenetur facere, vel non caveat quod tenetur cavere.

18. — Ad *quartum* respondeo quod divus Thomas supra, q. 53, a. 3, dicit per solam cessationem ab actibus posse corrumpi habitum, non perse, sed per accidens, quatenus per cessationem ab actu removetur prohibens; et ita, inquit, corrumpitur habitus virtutis, videlicet acquisitus, quia cum quis non utitur tali habitu, insurgunt multae passiones vel operationes praeter modum virtutis, *et* sic diminuitur virtus et etiam corrumpitur.

Sed adhuc argumentum quartum *habet difficultatem,* quia supponit quod nihil positivum intervenit, sed tantum negativum, scilicet, non resistere. Ad quod tamen *respondeo primo,* quod ille casus est valde métaphysicus; nam quod quis nunquam restituat, semper provenit ex aliquo actu vitioso, vel contra justitiam vel contra aliam virtutem ad quem finem ordinat aliena. Quapropter vel corrumpitur virtus justitiae directe per actus contrarios, vel saltem per actum alterius vitii, quo corrumpitur prudentia, et consequenter virtus justitiae.

Respondeo *secundo,* quod etiamsi demus nullum actum positivum alicujus vitii intervenire, sufficit sola cessatio ab actu debito ad minuendum habitum virtutis et tandem corrumpendum, ut si quis saepe mutuum accipiat et nunquam reddat tempore debito. Nec tamen tunc repu-

tanda est ita esse puram cessationem ab actu, ut non comitetur illam vel antecedat aliquis actus qui sit causa vel occasio omittendi.

Utrum sufficiat ad generandum contrarium habitum vitii praedicta omissio. Respondeo primo, non esse necessariam consequentiam, ut si virtus non adsit statim sit vitium; potest enim aliquem esse sine habitu justitiae vel injustitiae. Et ita videtur probabile quod tales omissiones sufficiant virtutem corrumpere et non generent habitum vitii contrarii sed quamdam dispositionem animi, ut ille homo facile adquirat habitum injustitiae. Respondeo secundo, quod sicut omissio est speciale peccatum oppositum virtuti justitiae vel legalis vel particularis et specialis, ut in 2. 2, q. 79, a. 3, ait divus Thomas, ita potest generari per multas omissiones speciale vitium omittendi, distinctum ab habitu furandi et omittendi.

Si quis autem objiciat, necessarium est habitum ordinari ad actum: respondeo quod de habitu vitioso non semper est necessarium, sed sufficit quod ille habitus vitiosus sit impeditivus et remotivus debiti actus. Et sic potest acquiri habitus negligentiae et omissionis.

19. — Ad *quintum* respondeo negando consequentiam, nam peccatum commissionis non ideo est gravius quia est actus positivus; immo inde sicut habet rationem entis, habet quamdam rationem boni, cujus Deus est causa. Sed idcirco gravius est omne peccatum, quia magis est contra legem Dei vel contra excellentius objectum quod lege praecipitur. Unde contingit quod omissio possit esse gravius peccatum quam commissio, v. gr., si rex omittat providere reipublicae de necessariis ad ejus incolumitatem, multo gravius peccatum est quam si fornicetur; et in omnibus praelatis omissiones circa suum officium sunt gravissima peccata.

20. — Jam vero ad argumenta *secundae opinionis* respondeo. At *primum* quidem dicimus concludere non esse necessarium actum intrinsece et essentialiter ad ipsam omissionem, quae consistit in privatione; non autem probat non esse necessarium concomitanter vel antecedenter, propter rationem divi Thomae.

21. — Ad *secundum*, nego consequentiam, quia praeceptum est necessaria occasio ut non audire missam sit voluntarium indirecte, quia voluntarium indirecte includit quod teneatur homo, v. gr., audire missam. Ergo, si non est praeceptum, non erit voluntarium indirecte, sicut explicavimus supra, q. β, a. 3. Et est exemplum evidens. Etenim submersio navis non est voluntaria indirecte nauclero alterius navis, si non teneba-

tur subvenire. Cum igitur jam omissio sit indirecte voluntaria, necessario reducenda est ad aliquid per se voluntarium, quod sit causa vel occasio omittendi.

22. — Ad *tertium* argumentum, concedo esse possibile ut homo suspendat vel non producat actum qui est causa vel occasio omissionis. Sed tunc vel omissio non erit peccatum, vel reducenda erit ad alium actum anteriorem qui sit causa vel occasio omittendi.

23. — Ad *quartum* argumentum respondeo, idem dicendum esse de negligentia sicut de omissione, quod semper habet actum, non quidem essentialiter pertinentem ad illam, sed concomitanter se habentem vel antecedenter, tamquam causam vel occassionem non considerandi.

24. — Ad *quintum* argumentum respondeo, nego sequelam, quia peccatum commissionis semper includit essentialiter actum. At vero peccatum omissionis per accidens habet actum in voluntate positivum ; nam sine illo poterit esse culpabilis omissio.

Sed contra, quando voluntas directe fertur in ipsam omissionem, v. gr., si Petrus habeat hunc actum : volo non audire missam, tunc actus ille interior pertinet essentialiter ad peccatum omissionis. Ergo erit peccatum commissionis, siquidem est positivus.

Respondeo primo negando antecedens; sed solum sequitur quod pertineat ad hoc singulare peccatum omissionis, non autem ad peccatum omissionis ut sic.

Respondeo *secundo* negando consequentiam, quia non sufficit actus interior voluntatis, etiamsi essentialiter pertineret ad omissionem, ad hoc quod sit peccatum commissionis; sed ultra requiritur quod sit de objecto positivo contra praeceptum negativum, v. gr., volo occidere hominem; sicut et omissio requirit quod sit de objecto privativo contra praeceptum affirmativum, ut volo non audire missam quam teneor audire ; non dare elemosynam quam, teneor dare.

DUBIUM SECUNDUM

Est aliud dubium : **An actus qui est conjunctus** cum **omissione vel antecedit ut causa vel occasio omittendi sit semper etiam peccatum.**

25. — Ad hoc dubium *Durandus* in 2 Sent., d. 35, q. 2, tenet partem negativam, et probat quia ille actus non est prohibitus aliquo preacepto, v. gr., studere quo tempore tenebatur audire missam: ergo illud studium non est peccatum. Et si quis dicat esse praeceptum de non studendo quo

tempore tenebatur audire missam, contra hoc est quod, si quis semel statuerit non audire missam, si postea studeret, sequeretur quod non peccaret studendo.

26. — *Capreolus,* ubi supra, tenet quod omnis actus qui est conjunctus omissione cum quo non stat actus qui est in praecepto, erit etiam peccatum. Et probat *primo,* quia ille actus, etiamsi esset bonus ex objecto, deficit in circumstantia temporis; fit enim quando non oportet. Ergo est malum.

Secundo, quia divus Thomas, q. 2 *De malo,* a. 1 ad 7, ait quod ore laudare Deum si fiat tempore indebito, est peccatum. Ergo etiam studere, si fiat tempore quo tenebatur audire missam, erit peccatum.

Tertio, ducere uxorem bonum est et justus contractus ex natura sua. Tamen si quis emiserit votum castitatis vel religionis, peccat mortaliter ducens uxorem. Ergo qui studet quando tenetur audire missam, mortaliter peccat, quia etiam ex natura sua est impeditivum ad implendum praeceptum.

27. — **Solutio dubii.** — Ad hanc dubitationem respondeo, et sit **prima conclusio:** *Quando actus ille est causa vel voluntaria occasio .omittendi, erit peccatum.* Causa quidem poterit esse finalis, ut si quis propter nimium affectum ad studium, tempore quo tenebatur recitare studet, et dimittit officium divinum ut studeat. Occasio vero, quando ex negligentia considerandi circumstantiam temporis audiendi missam, cujus occasio fuit occupatio in studio, tunc non audire missam peccatum est, et negligentia considerandi idem peccatum est; sed etiam studium ipsum peccatum est, quatenus conjunctus cum negligentia considerandi. Probatur conclusio sic explicata, quia voluntarium impedimentum adimplendi praeceptum peccatum est. Sed ille homo voluntarie posuit impedimentum, etiamsi non ordinaverit illum tamquam in finem ad non audiendam missam. Confirmatur, quia si alteri opponeret tale impedimentum, peccaret. Ergo etiam peccat dum sibi tale impedimentum apponit. Confirmatur secundo, quia nimius amor uxoris, cum est causa omittendi adimpletionem praecepti affirmativi, est peccatum mortale. Ergo etiam nimius affectus ad studium erit peccatum mortale quando est causa vel voluntaria occasio non adimplendi praeceptum affirmativum.

28. — Secunda conclusio: *Quando ille actus concomitans vel antecedens omissionem neque causa est neque voluntaria occasio omittendi adimpletionem praecepti, nullum est peccatum, immo potest esse actus bonus moraliter;* v. gr., si quis jam ex pigritia statuerit non audire mis-

sam propter vitandum aliquod aliud incommodum, et postea, manens domi, studet toto illo tempore quo tenebatur audire missam, nullatenus peccat studendo. Probatur, quoniam actus ille studii bonus est in genere suo, et pertinet ad virtutem studiositatis; et ex alia parte nullatenus est morale impedimentum adimplendi praeceptum de audienda missa: ergo nullum est tunc peccatum. Immo vero ille homo in casu posito poterat emittere votum studendi vel curandi infirmum, supposito quod nolebat audire missam. Tunc enim materia voti conditionalis non impediebat adimpletionem praecepti.

29. — Ad *argumentum Durandi* respondeo quod quando ille actus est causa finalis vel voluntaria occasio omittendi, tunc eodem praecepto quo tenetur audire missam, prohibetur apponere impedimentum. Sed argumentum Durandi videtur probare actum ilium non esse aliud peccatum, praeter omissionem, nisi forte ex genere suo haberet aliam malitiam Inde tamen non sequitur quod etiam peccaret studendo, quando studium non est causa vel occasio omittendi; tunc enim est quidam actus humanus non habens connexionem moralem cum ipsa omissione.

30. — Ad *primum* argumentum *Capreoli* respondeo quod sola illa circumstantia temporis non vitiat actum studendi, si non est causa vel occasio omittendi. Unde proprie loquendo non est circumstantia moralis respectu studii, sed mere physica. Sed nota quod circumstantia temporis aliquando est moraliter annexa cum substantia actus moralis tamquam accidens morale illius, ratione alicujus praecepti; v. gr., celebrare missam habet moralem circumstantiam temporis annexam ex praecepto, scilicet, quod fiat ante prandium, quod non fiat vespere. At vero alia est circumstantia temporis, quae non est annexa moraliter cum ipso actu. Dicimus ergo quod priori modo, si desit circumstantia, semper est peccatum; non autem semper est peccatum actus ille, si deficiat circumstantia secundo modo, nisi quando ex intentione operantis ordinatur tempus audiendi missam ad studium. Tunc enim studere, peccatum est, quia causa finalis est non audiendi missam, vel etiam, si fuerit occasio voluntaria, relinquendi missam.

Ad *secundum* respondeo quod divus Thomas intelligit quando tempus indebitum est circumstantia priori illo modo, vel etiam quando propter laudandum Deum intermittit homo facere quod tenebatur facere; v. gr., si religiosus, ut adsit matutinis, relinquit infirmum quem ex obedientia et caritate tenebatur curare, peccat cantando divinum officium.

Ad *tertium* argumentum respondeo quod ille homo ducens uxorem pec-

cat, quia se facit impotentem ad implendum votum. Quapropter dicimus quod etiamsi nondum instaret tempus ingrediendi religionem, nihilominus peccaret, quia se reddit inhabilem ad ingressum religionis. Et hac via respondeo ad aliud commune argumentum, quod fieri potest contra nostram conclusionem. Videtur enim sequi ex illa quod, si quis semel statuerit non recitare horas canonicas toto tempore navigationis, posset sine peccato projicere breviarium in mare. Probatur sequela, quia illa projectio neque causa neque occasio est non recitandi. Respondeo negando sequelam, et quod ille clericus dupliciter peccat: primo, ut prodigus mittens breviarium in mare; secundo et principaliter adhuc peccat contra praeceptum recitandi multo gravius quam antea peccaverat in proposito non recitandi. Et ratio est quoniam adhuc post illud propositum tenetur non se inhabilem reddere ad recitandum, si forte poenituerit eum mali propositi. Ille vero qui studet post propositum non audiendi missam, non se inhabilem reddit relinquendi studium et eundi ad missam audiendam.

Sed contra, sequitur quod ille qui statuit jam non audire missam propter pluviam, gravius peccaret, si post hoc propositum iret dormitum; siquidem impotentem se reddit toto illo tempore ad audiendam missam.

Respondeo quod hujusmodi eventus moralitei sunt judicandi. Quando enim tempus omittendi est in proximo, non est credibile quod ille homo mutabit sententiam suam, ac propterea non gravius peccat postea volens dormire hora illa. Sed, si tempus omittendi longum est, tunc gravius erit peccatum, si se inhabilem reddat ad implendum praeceptum affirmativum toto illo tempore.

DUBIUM TERTIUM

Tandem consequenter quaeritur: **An actus ille qui est causa vel occasio omittendi, sit distinctum peccatum ab ipsa omissione, ita ut poenitens teneatur postea confiteri causam vel occasionem propter quam omisit audire missam.**

31. — Ad hoc dubium respondeo, et sit **prima conclusio:** *Quando actus interior qui conjungitur vel antecedit omissionem, habet pro objecto directe ipsam omissionem, tunc est unicum peccatum, sicut velle occidere, et occidere; nam actïis interior vel exterior pro unico actu morali computantur.*

Secunda conclusio: *Quando actus ille concomitans est indifferens secundum suam speciem in communi consideratam, tunc non est aliud peccatum formaliter loquendo, id est, non habet aliam malitiam, nisi omissionis.* Probatur, quia ille actus non habet aliunde quod sit malus, nisi quia est impeditivus adimplendi praeceptum affirmativum; v. gr., si quis, ut eat in campum recreandi animi gratia, omittit audire missam. Ex quo sequitur quod ille homo poenitens non teneatur confiteri causam propter quam omissit audire missam.

Tertia **conclusio:** *Quando ille actus est etiam alias malus et causa omittendi,* ut, v. gr., si quis, ut iret ad occidendum proximum, omittit missam, tunc non solum sunt duae malitiae, sed utraque est alterius circumstantia aggravans: homicidium quidem est circumstantia, *finis* respectu omissionis; rursus omissio audiendi missam est circumstantia *quando* respectu homicidii.

32. — Utrum autem teneatur poenitens, ultra confessionem utriusque malitiae homicidii et omissionis, exprimere rationem circumstantiae finis, vel suficiat utrumque peccatum seorsum confiteri, dubitari posset. Nam illa circumstantia finis notabiliter aggravat omissionem, et illa circumstantia temporis homicidii etiam notabiliter videtur aggravare homicidium. Item quia ipse confessarius, non solum est judex, sed etiam medicus. Ergo, ut convenienter possit judicare gravitatem utriusque peccati et apponere salutarem medicinam, videtur necessarium ut cognoscat circumstantiam finis et propensionem hominis ad homicidium, ex eo quod relinquit missam ut abiret occidere proximum.

Nihilominus respondeo quod, quamvis sit bonum consilium poenitenti in confessione exprimere, non solum homicidium et omissionem seorsum, sed etiam, rationem circumstantiae in utroque peccato respectu alterius, tamen non videtur nobis necessarium ex praecepto, sed sufficit si utrumque peccatum confiteatur. Et ratio est quia supra malitiam utriusque peccati mortalis, non aggravatur mortaliter ex alterius circumstantia, quamvis aliquo modo aggravetur, quatenus ex ipsa circumstantia judicium sumitur majoris propensionis ad homicidium. Verumtamen intensio affectus voluntatis major vel minor non est necessario explicanda in confessione. Quando utraque vero malitia in illis duobus peccatis, quae ad invicem sunt circumstantiae, sit alterius formalis ratio, recurrendum est ad regulas supra positas a nobis in q. 18. Semper tamen circumstantia finis habet majorem rationem formalitatis, quam alia circumstantia.

33. — Sit **quarta et ultima conclusio**: *Quando actus ille qui est causa vel occasio omittendi, non est malus ex genere suo, sed, potius pertinet ad specialem virtutem illius actus moderatricem, licet non sit peccatum, nihilominus sunt duae malitiae specie differentes, non obstante quod ille actus fuisset bonus, nisi adjungeretur cum omissione ut causa vel occasio illius;* v. gr., si quis propter convivium, invitatus ab amico, dimittit audire missam, dicemus illic esse, praeter peccatum omissionis, malitiam gulae, quae est alterius speciei. Probatur ista conclusio, quoniam ad omnem virtutem pertinet moderari appetitum circa proprium objectum virtutis ubique et semper in omni eventu. Ergo quando ille homo invitatus in illo eventu, eligit potius comedere et bibere quam audire missam, peccat contra virtutem abstinentiae. Et ratio hujus doctrinae est, quia omnes virtutes sunt connexae cum prudentia, ita ut quando quaelibet virtus alterius opera indiget secundum prudentiam, si tunc defuerit, jam homo peccat contra illam virtutem, non exercendo illam. Nihilominus quia gula secundum se non est peccatum mortale, non aggravat nisi venialiter omissionem audiendi missam, et consequenter non erit necessario confiteri illa circumstantia finis, licet mutet speciem, quia non notabiliter aggravat.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum convenienter definiatur peccatum "dictum factum vel concupitum contra legem aeternam"

SUMMA TEXTUS

1. — Conclusio est affirmativa. — Et probatur, *primo* ex divo Augustino, lib. 22 *Contra Faustum*, cap. 27 (1). *Secundo* probatur ratione, supposito quod nomine peccati intelligimus actum humanum malum, quia in illa definitione ponitur quidquid potest pertinere ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, et insuper ponitur quod ad rationem mali pertinet, quod se habet quasi formale in peccato, videlicet, cum dicitur contra legem aeternam.

Secunda conclusio, in solutione ad primum: **Ut praedicta definitio extendatur ad peccatum omissionis, oportet intelligere nomine dicti aut**

(1) S. August., *Contra Faustum*, l. 22, c. 27; ML. 42, 418.

facti vel concupiti oppositas etiam privationes contra legem aeternam. — Ratio est quia affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus.

Tertia conclusio, in solutione ad quartum: **Omne peccatum est malum, quia prohibitum** est lege **aeterna.** — Ratio est quia ex hoc ipso quod est inordinatum, repugnat legi; quae locutio formaliter intelligenda est, ita ut ratio formalis quare est inordinata ea sit, quia est contra legem aeternam.

DUBIUM PRIMUM

Est principale dubium in hoc articulo: Utrum **peccatum formaliter loquendo sit aliquid privativum, sicut caecus, an vero aliquid positivum, vel potius formaliter sit utrumque.**

2. — Hanc quaestionem tractant multi gravissimi theologi, et praecipue movet illam Cajetanus sub aliis verbis, videlicet, utrum sit magis de ratione peccati et de formalissima sua ratione, scilicet, inordinatio positiva, an vero inordinatio privativa. Et idem est quaerere, *an sit magis de ratione peccati aversio a bono incommutabili quam conversio ad bonum commutabile*. Ista quaestio praesupponit id in quo omnes convenire debent, videlicet, quod in peccato, praesertim commissionis, includitur aliquid positivum essentialiter et intrinsece et aliquid privativum; et quaeritur utrum istorum sit formalius et magis specificativum peccati.

3. — Opiniones **variae.** — De qua re sunt *quatuor opiniones. Prima* est Scoti in 2, d. 45, asserentis quod inordinatio privativa sive aversio ab ultimo fine est magis de ratione formali peccati, quin potius est ipsa ratio formalis in qua formaliter consistit peccatum.

Et probatur *primo* per comparationem ad virtutem: nam actus virtutis consistit formaliter in rectitudine et commensuratione secundum ordinem rationis. Ergo formaliter peccatum consistit in privatione hujus rectitudinis.

4. — *Secundo,* nam si peccatum formaliter est aliquid positivum, illud erit ens, ac proinde bonum. Ergo non potest in illo consistere formaliter ratio peccati. Probatur consequentia, quoniam alias ratio formalis peccati esset bonitas, scilicet, illud positivum quod est formale peccati.

5. — *Tertio,* in materialibus omne malum formaliter est privativum, v. gr., caecitas, surditas, mors. Ergo in moralibus malum erit formaliter privativum alicujus bonitatis moralis.

6. — *Quarto,* si peccatum formaliter est aliquid positivum, videtur quod Deus sit causa peccati. Probatur consequentia, quia primum ens, quod est Deus, causa est omnis entitatis positivae.

7. — *Quinto,* illud est formaliter in unaquaque re constituenda, quo posito, ponitur ilia res, et quo ablato, aufertur, etiam si quidvis aliud apponatur illi rei; v. gr., posita albedine in corpore, constituitur album; ablata, desinit esse. Sed posita privatione moralis rectitudinis in actu humano, ponitur peccatum, et ablata, aufertur peccatum. Ergo in illa consistit ratio formalis peccati.

8. — *Denique,* probatur ista sententia auctoritate divi Augustini et divi Thomae. In primis Augustinus in illud Joan., 1, *Sine ipso factum est nihil,* ait peccatum fieri sine Deo, quia peccatum est nihil et privatio boni (1). Item in libro 83 *Quaestionum,* q. 6, et in *Enchiridions,* cap. 11, 12 et 13, ita colligit: Si peccatum natura est, ergo in aliqua specie est (2). Ubi autem species est, et modus est; ubi vero modus, et bonum est, Ergo peccatum bonum est. Ac si diceret Augustinus: consequens est falsurn: ergo et antecedens. Item in libro *De fide ad Petrum,* cap. 21, ait: "Malum nihil est, nisi privatio" (3). Et libro 7 *Super Genesim ad litteram,* cap. 22: "Nulla natura mala est; sed boni omissio nomen mali accepit" (4). Eamdem doctrinam saepe repetit, lib. 15 *De civitate,* cap. 9, et lib. 2 *Contra Manichaeos,* cap. 29, et in libro *Centra epistolam Fundamenti,* cap. 33 (5).

Item divus Thomae saepe videtur affirmare peccatum esse privationem vel in illa consistere. In primis, in hoc ipso articulo, ut ostenderet legitimam esse definitionem peccati assignatam, a divo Augustino, dicit peccatum esse actum humanum malum, et quod in quantum actus humanus, est vel actus a voluntate elicitus vel imperatus, et utrumque comprehenditur in eo quod dicitur in definitione, dictum vel factum vel concupitum. Et dicit postea quod hoc totum pertinet ad substantiam actus humani, et est quasi materiale in peccato; aliud vero quod adjicitur in definitione est quasi formale in peccato, scilicet, contra legem aeternam,

(1) S. August., *In Joan. Evangelium,* tract. 1; ML. 35, 1.385 ss.

(2) S. August., *De diversis quaesi. LXXXIII,* q. 6; ML. 40, 43. Id. *Enohirid. ad Daurentiwm,* cap. 11, 12, 13; ML. 40, 236 ss.

(3) S. August., *De fide ad Petrum,* c. 21; ML. 40, 773.

(4) S. August., *Super Genesim ad litteram,* lib. 7, c. 22; ML. 34, 366.

(5) S. August., *De civitate Dei,* l. 15, c. 9; ML. 41, 447. Id. *De Genesi contra manichaeos,* l. 2, c. 29; ML. 34, 219. Id. *Contra epistolam Fundamenti,* c. 33; ML. 42, 198.

quod competit peccato in quantum est malum. Sed malum secundum omnes est privativum. Ergo peccatum secundum quod est contra' legem aeternam, privativum est. Probo consequentiam, quia ipsemet divus Thomas dixerat ibidem quod malum dicitur ex eo quod caret debita commensuratione. Sed carere formaliter est privatio. Ergo si esse contra legem Dei competit peccato ut formale, quatenus malum est, bene colligitur quod esse contra legem Dei est privatio. *Praeterea,* divus Thomas q. 18, a. 1, dicit quod nomine mali significatur nihil aliud quam absentia boni. Sed peccatum est formaliter malum. Ergo non est aliquid positivum formaliter. Patet consequentia, quia positivum non potest contineri formaliter sub privativo, quamvis contineatur materialiter. *Praeterea,* infra q. 109, a. 2 ad secundum inquit, peccatum nihil aliud esse quam deficere a bono. Sed deficere a bono importat formaliter privationem. Ergo non est aliquid formaliter positivum. St in 2. 2, q. 20, a. 1 ad primum dicit quod peccata opposita virtutibus theologicis consistunt in aversione. Ergo formaliter consistunt in privatione, qualis est aversio.

9. — *Secunda opinio* est, quod peccatum formaliter est aliquid positivum. Probatur ista sententia. *Primo,* quia peccatum formaliter est actus moralis rnalus. Sed actus moralis malus est formaliter aliquid positivum. Ergo et peccatum. Probo minorem, quia moralis actus malus opponitur contrarie actui morali bono; v. gr., actus prodigalitatis opponitur contrarie actui liberalitatis. Probo; nam si tantum privative opponeretur, esset ejusdem speciei cum actu avaritiae, quod vulgo dicitur *escaseca (sic).* Probo sequelam, quia utrumque peccatum esset formaliter privatio ejusdem formae, scilicet, commensurationis liberalitatis debitae inesse; nam privationes non aliunde differunt specie, nisi ex forma quam privant. Confirmatur, quoniam habitus vitii et virtutis opponuntur contrarie, ut docet Aristoteles in cap. 1 *De oppositis* (1). Ergo etiam actus vitii opponitur contrarie actui virtutis, ac proinde est aliquid positivum. Probatur consequentia, nam uterque actus directe proficiscitur ab habitu virtutis vel vitii secundum eamdem rationem formalem habitus. Ergo, si ratio formalis habitus non est privatio, sed quid positivum, non erit privatio ratio formalis ipsius actus, sed aliquid positivum.

Arguitur *secundo.* Species peccati constituuntur formaliter per aliquid positivum, ut quaestione sequenti docet divus Thomas. Ergo et peccatum in genere constituitur per aliquid positivum. Probatur consequen-

(1) ARISTOT·, *Lib. de praedicamentis,* cap. 8; Didot, 1, 17.

tia, quia peccatum in communi est genus per se ad species peccati. Ergo impossibile est quod genus in sua ratione formali sit privativum, et quod species dividentes per se genus sint aliquid positivum. Haec sententia videtur expressa divi Thomae, 1 p., q. 48, a. 1 ad secundum, et 3 *Contra gentes,* cap. 9.

10. — *Tertia opinio* est quod peccatum, prout est in genere mali, est formaliter privatio boni. Si autem consideretur in specie, non est formaliter privatio, nam specificatur ab objecto positivo. Hanc opinionem tribuebat magister Cano praeceptori suo Victoriae, sed ego non invenio in ejus scriptis hanc sententiam. Videtur tamen esse Cajetani in isto loco; considerat enim peccatum in duplici genere, scilicet, in genere mali simpliciter et sub genere mali moralis, et dicit quod illo priore modo peccatum est aliquid privativum, secundo vero modo est formaliter aliquid positivum.

11. — *Quarta opinio* est magistri Cano; quae quidem continet sententiam Cajetani et aliquid amplius addit, videlicet, illud positivum quod formaliter importat peccatum, quatenus est sub genere mali moralis, non esse aliquid reale physicum, sed tantum morale, quin potius esse ens rationis. Ratio est quia nihil aliud est formaliter malum morale quam deformitas ad regulam rationis, sicut etiam formalitas actus virtutis nihil aliud est quam conformitas ad regulam rationis, quae conformitas non est aliquid reale physicum, sed ens rationis sive relatio rationis. Et probant, quia per hoc quod actus virtutis vel peccati comparetur ad regulam legis aeternae aut rationis naturalis, non adquirit aliquid reale physicum, sed dumtaxat supervenit per illam comparationem relatio rationis. Unde consequenter haec opinio ait Deum non esse causam peccati, quia illius entitatis moralis, quod est ens rationis, non est causa physica, sed debet esse causa moralis. Cum autem Deus non sit causa moralis illius actus, quem neque praecipit, neque consulit, neque approbat, non potest esse causa moralis peccati, sed sola voluntas creaturae est causa moralis, quae libere vult operari sine regula.

12. — **Solutio dubii.** — Pro decisione hujus difficultatis sit **prima conclusio:** *Si tertia opinio loquatur de genere mali proprie, non est probabilis.* Probatur, quia absurdum est in logica et metaphysica speciem aliquam positivam formaliter contineri sub proprio genere formaliter privativo. Ratio est iterum quia formaliter privatio non potest dividi per se in species positivas formaliter, quales sunt species peccati secundum istam opinionem.

13. — **Secunda conclusio**: *Quarta opinio, cum bona venia praeceptoris mei, improbabilis videtur.* Ratio est quia facit virtutem et actum virtutis formaliter esse relationem rationis, cum tamen virtus et actus virtutis sint formaliter in genere qualitatis vel actionis, ac per consequens actus moralis est aliquid positivum formaliter et realiter physice; v. gr., actus temperantiae est realiter aliquid positivum, cui realiter et positive opponitur actus intemperantiae sub eodem genere. Praeterea, actus voluntatis, bonus vel malus, realiter et physice habet intrinsecam dependentiam realem ab objecto. Ergo realiter referuntur ad illud, sive illud sit conforme legi aeternae sive deforme. Est exemplum: quemadmodum scientia et actus scientiae realiter referuntur ad scibile tamquam ad mensuram, tametsi scientia non sit formaliter ipsa relatio, quin potius sit vera qualitas, quae dicitur relativum secundum dici, quia illa differentia scientiae intima quam in se habet, intelligi non potest nisi cum annexa relatione ad objectum tamquam ad mensuram; sic etiam philosophandum est de virtute et actu virtutis. Habet enim in se actus virtutis realem formalitatem et intimam differentiam, quae tamen intelligi non potest neque definiri, nisi per comparationem ad regulam legis aeternae vel naturalis rationis tamquam ad mensuram; non quidem quia per nostram comparationem aliquid reale adquirat actus virtutis, sed potius nostra comparatio praesupponit relationem realem annexam cum formalitate ipsius actus, quae est fundamentum ipsius relationis.

14. — **Tertia conclusio:** *Si loquamur de peccato ut commune est peccato omissionis et commissionis, et ut ita dicam, in quantum est morale malum, secundum communem ratione mali moralis, isto modo formaliter est privatio boni moralis debiti inesse.* Probatur conclusio, quia ratio formalis peccati ut sic invenitur in peccato omissionis. Constat autem ex dictis quod peccatum omissionis non includit per se et formaliter actum vel conversionem ad objectum positivum. Ergo ratio formalis peccati ut commune est peccato omissionis, non includit formaliter aliquid positivum, alias omissio non esset formaliter malum morale.

Sed contra, malum morale seu peccatum in communi abstrahit formaliter a privativo et positivo, sicut animal abstrahit a rationali et irrationali, et indifferens est secundum se consideratum ut sit rationale vel irrationale. Ergo peccatum in communi non dicit formaliter determinate aliquid privativum. Consequentia patet, et probo antecedens. Nam sicut nos probavimus hanc tertiam conclusionem, quia si determinate diceret aliquid positivum non poterat convenire peccato omissionis malum mora-

le, ita similiter argumentor: si peccatum in communi est malum morale, dicit formaliter et determinate aliquid privativum. Ergo non potest convenire peccato commissionis. Patet consequentia, quia peccatum commissionis formaliter includit actum positivum, et per aliquid positivum speciflcatur et distinguitur ab actu bono virtutis. Igitur necesse est ut peccatum in communi seu malum morale sit indifferens formaliter ad privativum et positivum.

Nihilominus *respondeo,* nullum conceptum posse dari indifferentem respectu sui objecti, quantumlibet sit commune objecto; sed semper erit conceptus determinatus vel ad formaliter positivum vel ad formaliter privativum vel negativum. Ratio manifesta est, quia cum conceptus sit naturalis imago sui objecti, non potest habere indifferentiam in repraesentatione formali sui objecti adaequati. Patet consequentia, quia omnis imago determinata est ad unum. Deinde, quia non est dare medium, nam objectum adaequate repraesentatum per illum conceptum est aliquid positivum, vel non est aliquid positivum. Si est positivum, jam est determinatus conceptus ad unum; si non est positivum, vel erit privatio formaliter aut negatio pura. Nunc autem ad argumentum, nego antecedens. Ad probationem, nego consequentiam et similitudinem rationis. Et ratio est quia peccatum in communi et malum morale in communi, non est proprie genus respectu peccati commissionis, sed aliquid communius. Si enim esset proprie genus, argumentum concluderet. Nunc autem non est inconveniens dari aliquid superius et communius ad privativum et positivum, quod tamen includat formaliter determinate privativum. Et ratio est quia illud privativum formaliter repraesentatum per illum conceptum non necesse est quod praedicetur formaliter per se de illo positivo inferiori, sed sufficit quod sit annexum cum illo positivo et cum ratione formali illius. At vero respectu inferioris privativi majorem convenientiam habet, quia utrumque est privativum formaliter et alterum altero superius. Unde formalius connectuntur inter se ad invicem, quemadmodum viceversa datur aliquid in communi positivum, quod potest dividi in privativum et positivum tamquam in inferiora; v. gr., esse visivum, hoc est aptum ad videndum, commune est caeco et habenti visum, et tamen caecum est aliquid privativum formaliter, et habens visum est aliquid positivum. Et hoc provenit quia non dividitur ut genus in species per propias differentias; habet autem rationem communis et superioris, quia dividitur materialiter in subjecta, in quibus est ista aptitudo vel cum negatione potentiae vel cum affirmatione, et sic est animal videns. Ad hunc ergo modum

dividitur malum morale in communi seu peccatum in communi materialiter in omissionem et commissionem, videlicet, quatenus illa privatio significata formaliter in communi per malum morale seu peccatum, invenitur aliquando in aliquo inferiori, quod alias est positivum et actus humanus; in alio vero inferiori invenitur interdum absque aliquo positivo formaliter, sed potius determinatum ad aliquam privationem specialem quatenus est negatio alicujus boni moralis in specie.

15.— Quarta conclusio: *Si loquamur de peccato commissionis, qui est humanus actus, utramque rationem et positivam et privativam includit in suo formali.* Hanc conclusionem mihi probant argumenta facta pro prima et secunda opinione, si ad invicem conferantur, et patet ex doctrina divi Thomae in 2. 2, q. 10, a. 5 ad secundum, ubi ait quod formalis ratio peccati potest accipi dupliciter: uno modo secundum intentionem peccantis, et sic id ad quod convertitur est formale objectum, et ex hoc diversificantur species; alio modo secundum rationem mali moralis, et ex hac parte peccatum non habet speciem, quin potius est privatio speciei et modi et ordinis. Verum est tamen quod ipsae omissiones suo modo differunt inter se specie juxta differentiam speciei bonorum quorum privationes sunt. Unde alterius speciei est omissio eleemosynae et omissio audiendi missam; scilicet, dare eleemosynam pertinet ad virtutem misericordiae, et audire missam, ad virtutem, religionis. Haec doctrina est etiam Cajetani in illo et in isto loco.

16.— Quinta conclusio: *Peccato commissionis in quantum est directe voluntarium multo formalius convenit aliquid positivum quam privativum.* Probatur: ex intentione peccantis potius est objectum positivum ad quem convertitur quam privatio et aversio illi annexa qua avertitur a lege Dei. Confirmatur ex illo communi axiomate: nemo intendens ad malum operatur; sed qui committit peccatum operatur: ergo formalissime intendit in bonum

17.— Sexta conclusio quae ex dictis colligitur: *In quantum peccatum est malum absolute, immo vero in quantum est malum morale formalius respicit privationem boni debiti inesse, quam aliquid positivum.* Probatur eadem ratione qua tertia conclusio probata est. Item, argumento quinto facto pro prima opinione. Item, quia peccatum consideratum ut sic, in quantum malum morale dumtaxat, non potest differre a peccato omissionis, immo neque ab originali, sed includitur in illis tamquam privatio superior et in communi considerata.

18.— Septima conclusio: *Nihilominus in peccato commissionis con-*

versio est magis formalis quam aversio. Ratio est quia ex conversione ad objectum constituuntur peccata commissionis et differunt, non autem ex aversione, quae communis est omnibus peccatis, etiam omissionis. Praeterea, probatur ratione Cajetani, quia peccatum commissionis est magis voluntarium quam malum, hoc est, pluribus modis est voluntarium quam malum, quoniam est voluntarium secundum se totum, videlicet, secundum conversionem ad objectum est directe voluntarium, et etiam secundum aversionem a summo bono est etiam indirecte voluntarium. Nam peccator sciens et prudens quod illa aversio seu privatio rectitudinis est annexa hic et nunc cum bono ad quod convertitur, nihilominus vult illud bonum quod tenebatur non velle propter annexam privationem rectitudinis. At vero ipsummet peccatum non est malum secundum se totum, quoniam habet aliquam bonitatem quantum ad substantiam ipsius actus, qui est conversio ad bonum aliquod, cum sit actualis inclinatio ad bonum sub ratione boni. Et ex hac parte est ab auctore naturae, qui talem condidit illam, ut non possit operari nisi sub ratione boni. Quamvis illud bonum quod est hic et nunc objectum peccantis non est bonum simpliciter morale, sed malum morale, propter annexam privationem, quae non obstat quominus peccatum commissionis respiciat objectum positivum formaliter a quo positive specificatur, et differt ab actu virtutis, et positive eontrariatur illi sicut nigredo albedini, non solum quia nigredo includit privationem albedinis, sed quia est qualitas positiva formaliter excludens albedinem ab eodem subjecto.

19. — Praenotanda ad solutionem argumentorum. — Jam vero, pro majore intelligentia praedictorum et argumentorum solutione, *aliqua notanda sunt.* Et *primo nota* quod malum in tota sua communitate, juxta significationem vocis, non est univocum, sed valde analogum, quemadmodum et bonum in communi analogum est, non solum ut est passio entis, quae cum illo dividitur in decem praedicamenta, sed etiam bonum humanum quod dividitur in honestum, utile et delectabile est analogum, ut docet divus Thomas 1 p., q. 5, a. 6.

Secundo nota quod malum dicitur opponi bono privative, non quia totaliter privet omni bonitate, sicut caecitas est privatio totius visus. Hoc enim impossibile est, quoniam malum semper est subjective in bono, ut docet divus Thomas 1 p.. q. 48, a. 8 et 4. Et ratio est manifesta, quia eo ipso quod malum diceret privationem omnis bonitatis, includeret privationem omnis entitatis, ac proinde nihil esset malum. Opponitur ergo malum bono privative, quatenus privat aliqua bonitate debita inesse.

Tertio nota quod malum dividitur in malum naturale, et in malum morale. Malum naturale dicitur, non quia sit aliqua mala natura secundum se, sed quia privat aliqua bonitate naturali debita inesse, sicut caecitas est privatio visus debiti inesse secundum naturam animalis. Malum vero morale est privatio alicujus bonitatis quae aliquo modo pertinet ad morem hominum, aut certe importat privationem alicujus bonitatis secundum quod habet ordinem ad liberum arbitrium vel operationes ejus. Et sic dividitur in malum culpae et in malum poenae. Malum culpae est privatio alicujus rectitudinis debitae inesse subjecto; malum vero poenae est privatio alicujus boni utilis vel delectabilis, quatenus ipsa privatio includit ordinem justitiae ad malum culpae. Et haec dicitur proprie poena. Potest autem contingere quod eadem privatio habeat rationem mali naturalis et mali moralis poenae respectu diversorum principiorum ; v. gr., abscissio manus malum naturale est, sed eadem est malum poenae morale in quantum est a justitia vindicativa. De hac divisione vide divum Thomam 1 p., q. 48, a. 5. Ibi etiam nos advertimus nostris Commentariis hanc divisionem non esse mali in communi, sed mali, moralis.

Postremo notandum est quod malum poenae est malum secundum quid, sed simpliciter est bonum, cujus Deus est causa, juxta illud Isaiae, 45 (v. 7) : *Ego Dominus creans lucem, faciens pacem et creans malum*. Malum vero culpae est malum simpliciter. Et ratio est quia malum culpae importat privationem ordinis ad ultimum finem, et idcirco dicitur malum simpliciter, quoniam avertit a summo bono. Etenim, dum homo manet ordinatus ad ultimum finem, est simpliciter bonus moraliter. quamvis quaedam alia sibi desint quae ad majorem perfectionem pertinent.

Quod *si quis objiciat* peccatorem post mortale peccatum adhuc manere cum ordine ad ultimum finem: ergo erit bonus simpliciter. Probo antecedens, quia Deus ordinat illud morali ordine ad suae justitiae manifestationem, quae ipsemet Deus est.

Respondetur quod illa ordinatio moralis est ex parte Dei ordinantis impium ad poenam ab ipso Deo infligendam contra voluntatem peccatoris. At vero intrinsece in ipso peccatore averso non est aliqua ordinatio moralis ad ultimum finem, et propterea est simpliciter malus, quia a se ipso voluntarie caret ordine debito ad ultimum finem.

20. — Ex praedictis *colligitur* quod cum dicimus peccatum esse sub genere mali, non proprie loquimur de genere, sed appellamus genus id quod communius est, quamvis sit analogum ; immo vero neque malum morale in tota sua communitate est proprie genus, tum quia, dividitur in

malum culpae et malum poenae, tum etiam quia respectu peccati commissionis et omissionis non importat unam rationem formalem communem utrique.

Quod *si quaeras:* quodnam igitur erit proprium genus respectu peccati commissionis, *respondeo:* proprium genus peccati commissionis est actus moralis sive humanus, qui quidem prima et principali divisione dividitur in actum moralem bonum et in actum moralem malum, et utraque species consideratur ut constituta ex parte objecti positivi, ad quod homo convertitur. Sed est differentia, quia objectum actus moralis boni est simpliciter bonum, sed objectum actus moralis mali est bonum deficiens. Non ita quod ipsa privatio specificet formaliter, sed quod specifieat est illa ratio bonitatis, cujus complementum est privatio rectitudinis, propterea quod illa species actus humani est talis conditionis, ut sibi annexa sit talis privatio. Quemadmodum in bona metaphysica animal prima sui divisione dividitur in animal rationale et in animal irrationale, et tamen illa differentia "irrationale" non intelligitur importare formaliter principaliter privationem rationis, neque esse constitutiva privatio alterius membri divisionis; sed per illam vocem, irrationale, in cujus significatione est annexa privatio, volumus intelligere alias differentias positivas aliorum animalium, quibus,omnibus illa privatio rationis annexa est, quatenus deficiunt a perfectissima specie illius generis. Atque sub ista consideratione dividitur animal in rationale et irrationale, ita ut animal irrationale sit genus ad alias species bestialium, hoc est, rerum sensitivarum omnium. Ita dicimus actum moralem dividi in actum bonum tamquam in potissimam speciem, et in actum malum tamquam in speciem deficientem ab illa, quae rursus dividitur ut genus in alia peccata. Sed penuria vocabulorum et nostri modi cognoscendi factum est ut nomen mali, quod privationem importat, uteremur ad significandum omnes alias contrarietates et positivas differentias quae sunt in aliis actibus moralibus quibus annexa est talis privatio, propterea quod deficiunt a perfectione primae speciei; sicut per hoc nomen, irrationale, quod privationem importat rationis, significamus in communi omnes alias species animalium quae sunt deficientes ab optima specie, et habent nihilominus suas differentias positivas.

21. — Solutio argumentorum. — His ita constitutis, facile est respondere ad argumenta in oppositum. Et ad primum pro *prima opinione,* quod erat Scoti, respondeo quod illud et universa alia probant privationem formaliter pertinere ad rationem peccati, quatenus peccatum considera-

tur sub ratione mali moralis in communi, non autem probant quod peccatum commissionis et species illius constituantur formaliter per privationem; alias furtum et homicidium essent ejusdem speciei, sunt enim privationes ejusdem rectitudinis justitiae. Nihilominus ad singula argumenta respondeamus.

Ad *primum*, nego consequentiam; immo ex eo quod actus virtutis formaliter consistit in conformitate ad rectam rationem sive ad legem Dei, sequitur quod actus contrarius peccati consistit in deformitate contraria conformitati virtutis, quemadmodum in musica dissonantia non consistit in sola privatione consonantiae, sed in quadam disproportione contraria consonantiae.

22. — Ad *secimdum* respondeo, nego consequentiam. Et ratio est quia quamvis in peccato sit differentia positiva, tamen illi intima est privatio rectitudinis tanquam complementum illius. Et propterea illa differentia ut sic non est bonitas simpliciter, sed secundum quid, quantum ad substantiam actus; non solum quantum ad substantiam in puro esse naturae, sed etiam quodammodo in esse moris, videlicet, quia actio procedens a libero arbitrio secundum modum liberum intendit in objectum sub ratione boni. Nihilominus simpliciter est mala actio moraliter, quia bonum consurgit ex integra causa, ibi autem deficit debita commensuratio operantis ad legitimam regulam.

23. — Ad *tertium* respondeo, quod etiam in naturalibus non omne malum est pura privatio; v. gr., febris sine quartana sive tertiana non solum est pura privatio bonae dispositionis sanitatis, sed etiam est contraria dispositio positive, et inter se solent esse contrariae aegritudines et infirmitates. Similiter etiam aliis actionibus naturalibus invenitur contrarietas positiva ubi annexa est privatio; v. gr., claudicatio non solum est et dicit privationem rectitudinis in gressu, sed etiarn positive dicit gressum obliquum contrarium recto. Ita omnino in moralibus contingit esse quasdam actiones veluti claudicationes liberi arbitrii et aegritudines positivas et contrarias actionibus studiosis. Sicut autem in naturalibus sunt aliqua mala quae formaliter privatione constituuntur, ut esse caecum, ita etiam in moralibus actionibus contingit esse privationes quibus formaliter constituuntur in esse peccati, quales sunt omissiones, quae habent semper aliquem actum concomitantem vel antecedentem; tamen formaliter et essentialiter privatione constituuntur in esse omissionis.

24. — Ad *quartum* respondeo, nego consequentiam, quia quamvis Deus sit causa omnis entitatis et bonitatis, quod negari non potest, tamen

quia peccatum commissionis, de quo est dubium, includit in propria differentia specifica privationem rectitudinis ut annexum complementum ipsius differentiae, ideo qui dicit Deum esse causam peccati, v. gr., adulterii, dicit esse causam illius complementi, quod est impossibile et implicat contradictionem, quia Deus non potest esse causa recedendi a semetipso. De qua re late dicemus infra, q. 79, utrum Deum sit causa peccati.

25. — Ad *quintum* respondeo, concedo majorem et nego minorem si intelligatur de peccato commissionis, quoniam non sufficit ut sit adulterium quod ponatur illa privatio rectitudinis, sed requiritur objectum positivum, v. gr., mulier aliena ad quam convertitur adulter.

Ad *testimonium Augustini* respondeo quod loquitur de peccato sub ratione mali absolute, non autem secundum quod est species sub genere actus moralis.

Ad *testimonia divi Thomae* respondeo quod ipsemet se explicat in aliis locis. Nam quod in isto articulo dicit, actum humanum esse malum per defectum, commensurationis ad debitam regulam, explicandum est ex eo quod dicit in prima parte, q. 48, a. 1, ad secundum, quod malum et bonum non sunt differentiae constitutivae, nisi in moralibus, quae accipiunt speciem ex fine, qui est objectum voluntatis. Neque remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adjungitur fini indebito. Quapropter necesse est dicere quod cum divus Thomas in hoc articulo ait actum moralem esse malum per defectum commensurationis ad suam regulam, non intelligitur de malitia specificante actum moralem, sed de constituente illum in ratione mali absoluti. Et haec formalissime privatio est. Neque mirum quod divus Thomas in hoc articulo ita loquatur de formalitate peccati, quia in illo intendit comprehendere suo modo peccatum omissionis, definiens in communi peccatum, ut patet ex solutione ad quintum argumentum.

Advertit Cajetanus hic quod, quia inordinatio privativa est ultimum superveniens peccato, licet sit praeter intentionem operantis, ideo forsan divus Thomas dixit quod talis privatio est quasi formale in peccato, et non dixit absolute quod est formale ; et similiter dixit quod actus moralis elicitus a voluntate vel imperatus est quasi materiale. Sed profecto divus Thomas dixit in fine articuli non quasi formale, sed quod est esse contra legem. Esse autem contra legem aliquid positivum importat, cui annexa est privatio. Verum est tamen quod, si definitio accommodanda est peccato omissionis, necesse est quod, sicut per dictum intelligimus vel non

dictum et per factum vel non factum, ita etiam per illam differentiam contra legem aeternam oportet intelligere privationem conformitatis ad legem.

Ceterum, quod Cajetanus ait, privationem esse ultimum superveniens peccato, difficultatem habet, quoniam talis privatio non est ultima differentia peccati; convenit enim in ratione generis vel communioris, ut jam dictum est. Constat etiam id quod communis est esse prius. Ergo privatio prius est in peccato quam aliquid positivum specificans, sicut ratio animalis prius est quam ratio hominis.

Respondeo quod privatio in peccato eatenus potest dici ultimum superveniens, quatenus ipsum peccatum comparatur ad intentionem peccantis, qui per se intendit convertere se ad bonum, et posterius quasi consequenter et indirecte vult ipsam privationem annexam tali bono. At vero in definitione peccati in communi non potest dici quod ipsa privatio sit ultimum superveniens, quoniam sibi competit sub ratione communi mali, quod est quasi genus peccati. Ex quo sequitur quod ratio ultimi advenientis, de quo loquitur Cajetanus, non importat rationem finis intenti, sed rationem posterioris, per accidens annexi fini intento.

Ad ultimum testimonium ex divo Thoma, 2. 2, q. 20, a. 1 ad primum, quod quidem procedit de peccatis oppositis virtutibus theologicis, vide illic Cajetanum et nostrum Commentarium. Sed nunc uno verbo dicamus quod divus Thomas intendit illic auferre a peccatis commissis contra virtutes theologicas id quod illis est commune cum aliis peccatis mortalibus, scilicet, aversionem a Deo, quae in omni peccato mortali includitur tamquam in termino a quo. Sed intendit aliquid particulare tribuere istis peccatis, videlicet, quod ipsamet aversio transfertur ex intentione peccantis ad partem objecti, vestiendo illud aliqua specie boni quae nascitur ex peccantis superbia, vel ex aliquo alio affectu; et haec dicitur a Cajetano conversio offensiva.

DUBIUM SECUNDUM

Est secundum dubium circa solutionem ad quartum, ubi notavimus tertiam conclusionem: **Utrum omne peccatum sit peccatum quia prohibitum iege aeterna, vel quia est contra legem aeternam.**

26. — Arguitur *primo* pro parte negativa. Non jejunare in quadragesima malum est eo solum quod prohibitum est lege humana et eccle

siastica. Ergo non omne peccatum eo peccatum est quia contra legem aeternam est.

27. — Arguitur *secundo*. Lex naturae prohibet fornicationem quia mala est secundum se. Ergo prius natura intelligitur fornicatio esse mala quam prohibita lege aeterna.

28. — Arguitur *tertio*. Si eo ipso quod peccatum est inordinatum repugnat jure naturae: ergo prius est inordinatum quam jure naturae prohibitum ut contrarium, quemadmodum prius natura est aliquid nigrum in se quam contrarietur albo.

2®. — Ad *hoc dubium respondeo* mentem divi Thomae esse explicare quomodo peccatum ut sic, eo quod peccatum est, non repugnet legi humanae nisi in quantum illa est participatio quaedam legis aeternae et per eam mensuratur, unde accipit potestatem obligandi homines ad sui conservationem. Quae doctrina est Apostoli ad Romanos, 13 (vv. 1-2): *Qui potestati resistit Dei ordinationi resistit. Non enim est potestas nisi a Deo.*

30. — *Ad argumenta* respondeo in forma. Ad *primum* concedo antecedens absolute loquendo. Non enim fuisset malum illud objectum, comedere carnes illo tempore, nisi lege humana prohiberetur. Sed quia lex humana consideratur ut subordinata legi aeternae, nego consequentiam, quia lex humana est quasi minister legis aeternae, quae praecipit obediendum esse praelato.

31. — Ad *secundum* respondeo: *primo,* quod illa loquutio, lex naturae prohibet fornicationem quia mala est, debet accipi in sensu formali, ita ut ratio formalis quare mala est ea sit quia repugnat legi naturae. Unde non sequitur quod prius natura est mala quam prohibita lege naturae, sicut non prius natura est aliquid album quam habeat albedinem.

Respondeo *secundo* quod, si lex naturae consideretur prout est in nobis subjective, ut participatio legis aeternae quae est in Deo, concedo antecedens, quod prius natura fornicatio mala est quam lumen naturale nostrum dictet esse malam, propterea quod prius natura prohibita est lege aeterna quam lege naturali, prout est in nobis participatio quaedam legis aeternae. Sed nego consequentiam, quia ratio malitiae fornicationis est quia contrariatur legi aeternae, tametsi postea nos naturali lumine indito, ab effectu ostendimus prohibitam esse aeterna lege.

32. — Ad *tertium* eodem fere modo respondeo; nam est sensus formalis in ratione illa divi Thomae, quoniam verum est, ea ipsa ratione qua est mala operatio, est formaliter repugnans legi aeternae. Ad exem-

plum adductum de nigro et albo respondeo non esse parem rationem, quia in contrariis absolutis, qualia sunt album et nigrum, prius natura intelligitur forma informare subjectum quam alteri formae contrariari. At vero ubi contrarietas et repugnantia respectiva est, non prius intelligitur alterum extremum quam intelligatur alteri repugnare. Et hujusmodi est malitia peccati, quoniam non alia ratione malum est, nisi quia non conformatur vel contrariatur commensuratione regulae.

DUBIUM TERTIUM

Est tertium dubium cum Cajetano circa solutionem ad quintum argumentum, ubi divus Thomas ait theologum considerare peccatum prout est offensa Dei, philosophum autem prout est contra rationem naturalem. Dubitat itaque Cajetanus, utrum peccatum in moralibus, **ex** hoc ipso **quod** est **contra rationem, sit offensivum Dei et ab illo aversivum, etc.**

33. — **Argumenta pro parte negativa.** — Arguitur *primo* pro parte negativa. Divus Thomas distinguit considerationem theologicam a philosophica, quia illa est de peccato ut offensive Dei, ista vero ut de contrario rectae rationi humanae. Igitur non ex eo quod est contra rationem humanam est offensivum Dei. Probo consequentiam, nam alias ad philosophum moralem pertineret considerare de peccato ut offensivo Dei tamquam de consequenti ad esse contra rationem humanam.

34. — Arguitur *secundo*. Privatio entis per participationem non statim est privatio entis per se; v. gr., privatio lucis in aere, qui est lucidus per participationem lucis a sole, non statim. infert privationem lucis in sole. Ergo ex eo quod peccatum est privatio rectitudinis rationis, quae est quaedam regula et lux participata a lege aeterna, non sequitur quod peccatum repugnet ipsi Deo et sit offensivum illius.

35. — Arguitur *tertio*. Si qua ratione peccatum esset contra Deum, ea est quia humana ratio derivatur ab ipso Deo. Sed haec causa nulla est. Probo, quoniam etiam cognitio sensitiva ab ipso Deo derivatur, et tamen non omne contrarium sive privativum cognitionis sensitivae contrariatur divinae cognitioni, ut, v. gr., caecitas, surditas. Ergo illa ratio nulla est.

36. — *Denique* arguitur: ex eo quod peccatum sit contra rationem humanam, quae derivatur a Deo, nihil aliud colligitur nisi quod est contra Deum secundum quid, videlicet, in quantum divina ratio participatur in humana.

37. — **Solutio dubii.** — ; Ad hanc difficultatem respondet Cajetanus et

dicit quod illae duae rationes, scilicet, esse contra Deum et esse contra rationem, distinguuntur quidem, sed non ut disparatae rationes sed subordinatae ita ut esse contra rationem se habeat ut aliquid minus commune et inferius respectu ejus quod est esse contra legem aeternam Dei.

Pro cujus explicatione nota cum Cajetano, quod finis creaturae rationalis est Deus dupliciter: uno modo sicut objectum beatitudinis naturalis; alio modo ut objectum beatitudinis supernaturalis nobis revelatae. Neque tamen ipse Deus sic et sic consideratus se habet ut duo ultimi fines disparati, quoniam gratia praesupponit et perficit naturam; et idcirco Deus ut finis naturalis dicitur et est finis ultimus in tali genere, et de facto subordinatus sibimet prout est finis supernaturalis et simpliciter ultimus.

Ex quo sequitur quod quidquid Deo contrariatur ut fini naturali, repugnat etiam supernatural! fini, quamvis non e converso. Et sic intelligit Cajetanus divum Thomam cum ait infra, q. 73, a. 7, quod aversionem a regula rationis sequitur aversio a Deo, cui homo debet conjungi per rectam rationem. Quod quidem potest intelligi indifferenter de conjunctione ad ipsum Deum quam efficit amor naturalis vel supernaturalis.

38. — Solutio argumentorum. — His suppositis, respondeo ad *primum:* considerare peccatum ut offensivum Dei pertinet immediate ad theologum, qui habet pro objecto ipsum Deum, ad philosophum autem mediate, cuius consideratio immediate tendit ad mores hominum bonos vel malos, in quorum ratione consequenter se habet esse conformis vel deformis ipsi Deo.

Secundo respondeo, et melius, quod philosophus considerat offensivum peccatum Dei sub ratione quadam magis limitata, secundum quod Deus est finis naturalis et humanae rationis regula. Et quamvis isto modo peccatum contra rationem naturalem sit consequenter contra finem supernaturalem, tamen ista consecutio non est intrinseca et necessaria, nisi ex suppositione, videlicet, quod Deus voluerit ordinare hominem ad supernaturalem finem, quae ordinatio non consideratur a philosopho morali ut sic, sed a theologo, qui fundatur in principiis fidei revelatis.

39. — Ad *secundum* argumentum respondeo quod peccatum non est ita offensivum Dei neque contra Deum ut destruat vel auferat aliquid ab ipsomet, sicut aqua frigida destruit calidum cui contrariatur; sed dicitur et est peccatum offensivum Dei quantum est ex affectu peccantis expresso vel implicato aut interpretativo. Nam peccans constituit ultimum finem sibi in bono creato. Et cum non possint esse simul duo ultimi fines, consequenter et indirecte vult non esse Deum ultimum finem, et

ita offendit illum non dando illi honorem debitum, obedientiam et amorem. Quae perversitas magis patet quando quis peccat ex odio Dei; tunc enim affectat non esse Deum bonum et justum.

40. — Ad *tertium* respondeo quod non est eadem ratio de privatione cognitionis vel potentiae sensitivae et de privatione rectitudinis rationis in actu morali, quoniam cognitio sensitiva non regulatur lege aeterna ut sit perfecta in sua specie, sed ex proprio objecto sensibili et virtute potentiae habet suam bonitatem et perfectionem. Ac proinde privatio illius nullo modo avertit ab ultimo fine, quin potius ipsamet privatio, ut caecitas, ordinabilis est et de facto ordinatur ad Deum in se ipsum ultimum finem. At vero, quoniam homo factus est ad imaginem Dei secundum rationem et liberum arbitrium, necesse est, ut recta sit ratio, quod reguletur lege aeterna sui prototypi, qui est Deus. Atque ita ordinatur homo in ultimum finem secundum rectam rationem regulatam lege Dei; et consequenter privatio illius rectitudinis avertit hominem ab ultimo fine.

41. — Ad *quartum* argumentum per hoc patet. Qui enim dicit aliquid esse contra rectam rationem, quia est contra legem Dei, vel aliquid esse contra rationem et propterea esse contra legem Dei, non reddit causam secundum quid, sed sufficientissimam et simpliciter causam et rationem reddit; quemadmodum qui negat hominem esse risibilem, consequenter negat esse rationalem, quia risibilitas est proprius effectus naturae rationalis. Ita prorsus privatio rectitudinis rationis infert privationem rectitudinis a lege aeterna Dei. Non quod privatio sit in ipsa lege aeterna, sed in actu humano, in quo est rectitudo derivata a lege aeterna.

Hactenus de ista difficultate ex Cajetano dicta sunt, cujus doctrina nobis placet, excepto illo quod ait esse contra rationem naturalem inferre esse contra finem supernaturalem, non autem viceversa. Nos autem non minus existimamus inferri esse contra naturalem finem et rationem quod est contra supernaturalem. quam viceversa. Et probo, quia hic loquimur, ut fatetur Cajetanus, de fine supernaturali, qui de facto a Deo revelatus est et libere institutus, ad quem rationalis creatura tenderet. Et ita de facto qui peccat contra finem naturalem, ut ait Cajetanus, peccat etiam contra finem supernaturalem. Sed etiam qui peccat contra finem supernaturalem. qui perficit naturam et praesupponit illam, peccabit consequenter contra rationem naturalem. Quod quidem, ut magis explicetur:

DUBIUM QUARTUM

Est ultimum dubium: **Utrum quemadmodum id quod est contra rationem naturalem rectam dicitur esse consequenter contra finem supernaturalem, ita omne peccatum quod est immediate contra Deum ut est finis supernaturalis, sit etiam contra rectam rationem naturalem**, etc.

42. — Argumenta pro parte **affirmativa.** — Et arguitur *primo* pro parte affirmativa ex ipsa diffinitione peccati, in qua dicitur peccatum est dictum, factum vel concupitum contra legem aeternam. Sed aeterna lex est naturalis. Ergo omne peccatum, etiamsi sit contra legem supernaturalem, erit contra legem naturalem. Probo minorem, quia lex aeterna dicitur aeterna quatenus est omnino immutabilis, usque adeo, ut ipsemet Deus, ut ajunt theologi, non possit dispensare in illa. At vero lex baptismi non potest simpliciter dici lex aeterna, quia quamvis ab aeterno fuerit in Deo propositum ferendi hanc legem in tempore, potuit tamen Deus aliter ordinare, ut sine lege baptismi homines salvarentur. Cum igitur lex aeterna debeat esse naturaliter immutabilis, sequitur quod omne peccatum, cum sit contra legem aeternam, sit etiam contra legem naturalem; vel diffinitio assignata non est bona. Et confirmatur, nam divus Thomas in solutione ad quartum dicit quod "ex hoc quod aliquid est inordinatum, repugnat juri naturali", reputans pro eodem legem aeternam et jus naturae.

43. — *Secundo* arguitur. Omne peccatum est contra naturam rationalem, ut jam dictum est. Ergo illam damnificat et avertit a suo fine naturali.

44. — *Tertio* arguitur. Virtus et actus supernaturalis perficit naturam, etiam in suo esse naturali. Ergo vitium contrarium damnificat ipsam naturam. Probatur consequentia, quia contrariorum contrarii sunt effectus.

Confirmatur, quia angelus et Adam immediate peccaverunt contra supernaturale praeceptum, et nihilominus manserunt aversi a fine suo naturali, et usque in hodiernum diem diabolus peccat contra legem naturalem, suadens hominibus peccare contra legem naturae, et desiderans auctorem naturae non esse, ut ipse non puniretur.

45. — *Denique* arguitur. Nam si detur oppositum, sequitur quod potest esse aliquis inimicus Dei secundum rectitudinem supernaturalem, et maxime amicus Deo secundum rectitudinem naturalem in ordine ad finem naturalem, ac proinde post hanc vitam erit beatus naturaliter et infelix supernaturaliter.

46. — Solutio dubii. — Pro decissione hujus difficultatis sit **prima conclusio:** *Illud, quod est formaliter et directe contra legem supernaturalem, non oportet quod formaliter et directe sit contra legem naturalem.* Probatur, nam ratio formalis legis supernaturalis, quae ordinat hominem ad finem supernaturalem, est diversa formaliter a ratione formali legis naturalis, quae ordinat hominem ad finem naturalem. Ergo non potest aliquod peccatum formaliter et directe utrique contrariari.

47. — Secunda conclusio: *Omne quod est contra legem supernaturalem etiam est consequenter contra legem aeternam, quae naturalis est.* Probatur primo argumentis factis pro parte affirmativa. Item probatur, quia omnis lex supernaturalis est lex positiva, quae fertur ab habente potestatem, et sufficienter promulgat illam. Ergo necesse est quod qui peccat contra illam, peccet etiam consequenter contra legem aeternam, quae dictat naturaliter obediendum esse legislatori habenti auctoritatem, quamvis hic et nunc non sufficiat sola ratio naturalis ostendere hunc legislatorem habere auctoritatem ferendi talem legem. Nihilominus, quia conjuncta ratio naturalis cum tali promulgatione et talibus signis et miraculis, etiam dictat vel dictare tenetur huic legi obediendum esse, eo vel maxime quod cum alicui sufficienter praedicatur evangelium, Deus pulsat et invitat mentem hominis auxilio quodam supernatural! ut nullatenus excusetur, si non velit obedire legi, credendo evangelium, accipiendo baptismum. Ex quibus constat quod ipsamet ratio naturalis manet deordinata a suo fine naturali cum homo non credit evangelium, si quidem illa promulgatio eum suis circunstantiis sufficienter docebat esse verum Deum legislatorem illius legis et auctorem naturae.

Et *confirmatur* a simile. Omne quod est contra legem humanam non habet rationem peccati, nisi quatenus lex humana fundatur in lege aeterna; et colligitur ex divo Thoma in solutione ad quartum. Sed etiam lex supernaturalis est lex positiva. Ergo fundatur in aliquo naturali, quod est in ipso Deo.

Quod *si interroges,* quid est hoc naturale in quo fundatur lex supernaturalis, ut sit obligatoria? *Respondeo* quod est ratio dominii, quae est radix naturaliter ipsi Deo competens respectu creaturae rationalis, unde est quod illam possit obligare ut supernaturaliter operetur et intendat finem supernaturalem, innitens et confidens de supernatural! auxilio praecipientis. Atque ita potestas Dei legislatoris supernaturalis fundatur in potestate naturali quam ipse Deus circa creaturam rationalem habet; ac proinde quidquid est contra legem supernaturalem, consequen-

ter est contra legem naturalem qua tenetur homo Deo obedire, qui est dominus absolutus creaturae rationalis.

Item probatur conclusio a fortiori, quia id quod est contra rationem naturalem propterea dicitur esse contra Deum ut finem supernaturalem, quia tale peccatum reddit hominem ineptum ad finem supernaturalem, ad quem de facto Deus illum ordinavit, etiamsi peccans ignoret talem ordinem. Igitur non minus, sed multo magis qui peccat contra legem supernaturalem, peccabit consequenter contra legem naturalem aeternam. Probatur consequentia, quia majorem connexionem habet quod supernaturale est cum naturali, quia ista connexio est necessaria, quam habeat quod naturale est cum supernatural!, quia ista connexio non est necessaria ex natura rei, sed solum de facto et ex libero Dei arbitrio, qui voluit misericorditer rationalem creaturam ad supernaturalem finem ordinare.

48. — Tertia conclusio: *Etiamsi üle qui peccat contra finem et legem supernaturalem dicatur peccare contra naturalem legem aeternam, non tamen oportet quod ideo sint duo peccata, quia ratio peccati non multiplicatur ex his quae consequenter se habent vel communiter inveniuntur in omnibïis peccatis, sed peccata distinguuntur ex intentione objectorum formalium, quamvis possint aggravari ex his quae materialiter se habent et ex circumstantiis juxta communes regulas supra positas.*

Hinc sequitur unum **corollarium:** *quod non sunt duo peccata, si quis peccet contra castitatem quam vovit prius voto simplici et postea voto solemni, quia eadem, est ratio formalis peccati.* Unde sufficit confiteri quod gravius est, quod peccavit contra votum solemne.

Hinc etiam sequitur secundo: *quod quando lex humana praecipit aut prohibet aliquid quod lege naturali praeceptum est aut prohibitum, non sunt duo peccata, si quis contraveniat, neque oportet confiteri quod peccavit contra legem humanam.* Similiter, si aliqua actio sit contra duplex praeceptum humanum, non sunt duo peccata, ut, v. gr., si quis carnes comedat in vigilia sancti Matthaei, quod etiam erat jejunium quatuor Temporum, sufficit confiteri se fregisse jejunium praecepti ecclesiastici. Est tamen exceptio ab hac regula, seu potius declaratio, quando alterum praeceptum est de objecto alterius speciei, ut si, v. gr., fecerat votum jejunandi in vigilia sancti Matthaei; tunc enim jejunium est opus religionis ex vi voti. Vel etiam si fuit impositum a confessario tale jejunium. Tunc enim peccat contra religionem debitam sacramento poenitentiae, et est sacrilegus. Et haec de ista quaestione.

QUAESTIO SEPTUAGESIMA SECUNDA 'H

De distinctione peccatorum

ARTICULUS PRIMUS

Utrum peccata differant specie secundum objecta

Prima conclusio : conclusio prima est affirmativa, — Et ratio est **quia** peccatum per se est actus voluntarius; sed voluntaiium accipit speciem ab objecto : ergo.

Secunda conclusio, ad primum : **Quod peccata distinguantur secundum objecta, vel secundum finem, in idem reddit.** — Ratio est quia objectum ipsius voluntatis est finis et bonum ; unde actus voluntatis distinguuntur specie secundum specialia bona quae habent specialem rationem finis ut objectum.

Pro explicatione litterae divi Thomae nota quod *ex triplici capite* possumus imaginare distingui peccata: *Primo,* ex parte privationis quam habet peccatum ; et ita distinguit Scotus in secundo *Sent.,* d. 35, q. unica, per distinctionem virtutum quibus peccata privative opponuntur. Sed tamen hoc probatur falsum, quoniam avaritia et prodigalitas differunt specie secundum omnes philosophos morales, sed tamen eidem virtuti opponuntur, scilicet liberalitati. Similiter homicidium et furtum specie differunt, et tamen opponuntur uni virtuti, scilicet justitiae commutativae.

Praeterea, hujusmodi distinctio ex parte privationis potius pertinet per se ad peccata omissionis, <juae distinguuntur specie per distinctionem positivi quo privant; et idcirco sunt alterius speciei omissio jejunandi, omissio audiendi missam et omissio dandi eleemosynam. Ergo peccata commissionis, quae per se includunt objectum positivum, necesse est quod aliunde distinguantur.

Alter modus distinguendi peccatum poterat considerari ex distinctio-

ne praeceptorum quibus prohibentur peccata. Sed iste modus merito refutatur a divo Thoma articulo sequenti ad secundum, quia ipsamet distinctio praeceptorum specifica ignotior est quarn distinctio peccatorum. Immo praecepta negativa quae prohibent peccata commissionis, non aliter specifice distinguuntur quam per distinctionem specificam ipsorum actuum quos prohibent; v. gr., non occides, non furaberis, specie distinguuntur ista praecepta quia homicidium et furtum distinguuntur specie. Et denique ejusdem speciei est concupiscere rem alienam et accipere rem alienam, et tamen sunt distincta praecepta in decalogo. Igitur.

Tertius modus quem divus Thomas approbat in hoc articulo est tenendus, quod peccata distinguuntur secundum objecta.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia a peccatis carnalibus

SUMMA TEXTUS

Conclusio est affirmativa. — Quam conclusionem probat divus Thomas auctoritate divi Gregorii, cap. 31 *Moralium* (1), et Apostoli, *II ad Cor.,* 7 (v. 1) : *Emundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus.*

Deinde probat optima ratione, quae videnda est in articulo.

DUBIUM UNICUM

Est dubium in hoc articulo: **Utrum haec distinctio peccatorum spl·ritualium a carnalibus sit specifica divisio generis in species, an vero sit divisio materialis ex parte materiae circa quam versantur peccata, aut ex parte subjecti in quo perficiuntur et consummantur peccata.**

2.— Motiva dubitandi. — Et ratio dubitandi est, *prima* quidem, quia delectatio quae consequitur ex assecutione boni commutabilis quod inordinate appetebatur subjeetatui· in ipsa carne, et est aliquid consequens, et videtur esse per accidens ad consequendam rationem formalem specificam objecti .

3. — *Secundo* arguitur, quia peccata spiritualia non habent pro objecto delectationem quae consequitur ex assecutione boni commutabilis, quamvis carnalia habeant pro objecto delectationem carnis. Ergo ex

(1) S. Gregorius, *Moralia,* I. 31, c. 45. 1IL. 76, 620.

differentia delectationis non sumitur ratio specifica peccatorum, spiritualium, neque distinctio a carnalibus.

4. — *Tertio* arguitur: nam differentiam delectationis quam divus Thomas assignat, dumtaxat est ex parte subjecti, scilicet in carne, vel in spiritu. Ergo ista divisio est accidentis in subjecta.

5. — *Quarto* arguitur: omne peccatum, consummatur in consensu rationis in actu, sicut divus Thomas docuit supra, q. 14, a. 4, et infra, q. 74, a. 7. Ergo ratio specifica distinctiva peccatorum debet accipi ex parte objecti ipsius consensus in actu, et non ex parte subjecti delectationis.

6. — *Quinto* arguitur: actus bonus virtutis non dividitur in carnalem et spiritualem. Ergo neque actus vitii dividitur in carnalem et spiritualem. Probo consequentiam, quia sicut quaedam peccata consummantur in carne peccantis et quaedam in spiritu, ita etiam quidam actus boni, v. gr., actus temperantiae, exercentur et consummantur in ipsa carne, et quidam actus boni, qualis est dilectio Dei et devotio, consummantur et exercentur in spiritu solo. Ergo est eadem ratio distinguendi actus bonos in carnales et spirituales.

7. — **Solutio dubii.** — His non obstantibus, respondeo **unica conclusione:** *Proculdubio haec distinctio peccatorum specifica est et formalis ex parte objecti actus humani inordinati.* Et probatur. Quoniam alias divus Thomas non procederet scientifice, ut decet moralem philosophum, nam in articulo praecedenti definivit distinctionem formalem peccatorum ex parte objecti formalis, ad quod convertitur homo inordinate, et hoc ipsum in hoc articulo tamquam fundamentum recitat in principio articuli. Ergo non consonat cum ejus intento ut statim distinguat peccatum mortale et per accidens, non admonendo talem distinctionem esse materialem.

Mens igitur divi Thomae in hoc articulo est facere distinctionem primam et communem peccati in duas species ex parte objecti, quod est bonum commutabile, ad quod inordinate convertitur homo. Id quod, ut explicet divus Thomas, considerat quod inordinatio adjuncta bono commutabili, cujus boni commutabilis assecutio consummatur in delectatione inordinata quae est in carne, constituit specialem rationem deordinationis in peccato ex parte objecti ad quod convertitur voluntas; et talé peccatum dicitur carnale. Rursus conversio ad bonum commutabile, in cujus assecutione est consequens delectatio ex interiore apprehensione rationis vel aestimativae alicujus objecti extrinseci, ut in possessione pecuniae, tunc tale peccatum dicitur spirituale.

8. — **Solutio argumentorum.** — Ad argumenta in oppositum respon-

detur. Ad *primum*, nego antecedens, immo illae differentiae dividunt genus per se peccati commissionis ex parte objecti, ad quod quis inordinate convertitur et in cujus assecutione inordinate delectatur in carne, vel in apprehensione objecti convenientis, hoc est, in spiritu, sicut delectatur avarus de possessione pecuniae quam apprehendit ut utilem et sufficientem ad alium finem. Et quamvis delectatio sit consequens ad assecutionem objecti, tamen inordinata delectatio attestatur, quasi proprietas objecti possessi, ipsae differentiae specificae objecti. Verum est tamen quod in peccato carnali ipsa delectatio habet insuper rationem finis et objecti.

9. — Ad *secundum* respondeo quod, quamvis delectatio in assecutione alicujus boni sit consequens assecutionem, tam bonam quam malam, tamen in divisione actionis inordinatae in peccato carnali et spirituali consideratur ut proprietas objecti quod appetitur et in ejus assecutione homo inordinate delectatur. Verumtamen, ut diximus, in peccato carnali delectatio habet rationem finis et objecti.

10. — Ad *tertium* nego esse differentiam dumtaxat ex parte subjecti, sed est differentia ex parte objecti jam habiti, in cujus possessione ex differenti delectatione aperitur occulta differentia objecti. Concedimus autem denominationem carnalis peccati a subjecto derivatam fuisse, sed non intendimus per talem denominationem subjectum exprimere, sed occultam differentiam objecti quae per talem delectationis modum manifestatur.

11. — Ad *quartum* respondeo ex doctrina divi Thomae ad tertium, quod in omni peccato, etiam carnali, invenitur consensus rationis superioris. In hoc enim non differunt peccata; sed differentia est ex parte objecti hujus consensus, quia in peccato carnali consummatur actus in possessione objecti quae est in carne cum illa inordinata delectatione objecti possessi.

12. — Ad *quintum*, nego consequentiam. Ad probationem, nego iterum consequentiam. Neque enim est eadem ratio de actu peccati et de actu virtutis, quia omnis actus virtutis, etiamsi aliquis in came exerceatur, ordinatus est omnino a ratione recta. Unde non potest dici talis actus carnalis, quia per illum non intendit homo carnis delectationem, sed operari secundum ordinem rectae rationis et legis. Quapropter omnes virtutes sunt bona spiritualia, non in eo sensu quo dicimus esse peccata spiritualia, nam peccata denominantur spiritualia quia in aprehensione consummatur assecutio inordinata boni commutabilis.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum peccata distinguantur specie secundum causas

SUMMA TEXTUS

1. — Est **unica conclusio: Peccata non differunt specie secundum diversas causas activas vel motivas, sed secundum diversitatem causae finalis, quae habet formaliter rationem objecti.**

COMMENTARIUM

2. — Cajetanus in hoc articulo *duo* breviter *adnotat*. *Primum* est, ut quando vulgo dicitur diversa motiva specificare actus humanos, intelligendum est de motivis secundum rationem finis, sicut finis dicitur movere metaphorice. Nam si aliquod motivum non habuerit rationem finis, non specificabit actum humanum; v. gr., si mulier admittat adulterium ex amore vel timore, non differt specie. *Secundum* est, quod conclusio divi Thomae debet intelligi secundum formalem locutionem, in quantum causae sunt activae vel motivae; sic enim non efficiunt differentiam specificam. Ceterum, si contingat quod causa activa vel motiva transeat in rationem finis, tunc specificat actum humanum. Ponit exemplum: si concubina sacerdotis ne separetur a concubinatu fornicatur cum aliquo laico, tunc actus ille, qui alias fuisset simplex fornicatio, accipit speciem sacrilegii ab illo motive, quod transit in rationem finis. Ponit alterum exemplum: si mulier, ne perdat bona sua, consentiat alicui, tunc, dicit Cajetanus, quia non resultat ex tali motivo aliquis finis malus, non specificat peccatum fornicationis. Et simile est si mulier, propter paupertatem, ut habeat unde vivat, fornicatur, illa fornicatio non accipit novam speciem ex illo motivo, immo aliquo modo minuitur ex aliqua bonitate finis.

Ita sentit Cajetanus, cujus quidem doctrina nobis placet. Sed quaedam exempla non ita placent, praesertim illud quod adducit de muliere quae fornicatur ne amittat bona temporalia, vel ut acquirat illa. Etenim illa mulier vult fornicari principaliter propter amorem boni utilis, tamquam propter finem ad quem ordinat fornicationem. Ergo inde specificabitur principaliter actus ille humanus ex parte voluntatis finis, quando unico actu voluntatis vult fornicationem propter illum finem. Ergo melius

exemplum erit, quando quis peccat ex amore proprio vel timore, cujus moderatio non pertinet ad specialem virtutem. Si enim pertinuerit ad specialem virtutem moderari amorem vel timorem alicujus objecti, tunc etiam necesse erit quod inordinatio talis amoris sit speciale peccatum, ex cujus objecto specificentur media ordinata ad talem finem, licet alias habeant etiam suam propriam speciem. Est aliud exemplum causae activae et non finalis, quando quis peccat peccato gulae ad hunc finem ut potentior evadat ad fornicandum. Tunc gula causa est activa et excitativa luxuriae, et tamen non specificat luxuriam, quia respectu illius non habet rationem finis, sed potius viceversa, luxuria est finis gulae.

3. — Est autem major difficultas in assignanda *causa motiva in moralibus non habente rationem finis,* cujus rei cognitio necessaria est, maxime in materia de simonia, ad discernenda peccata. Solemus enim saepe dicere, quod aliquid est motivum operandi, quod tamen non est ratio formalis sui finis operantis; v. gr., vult aliquis eligere statum ecclesiasticum et initiari sacris, et movetur ad hoc ex eo quod habet episcopum consanguineum, a quo exspectat pingue beneficium. Tunc, volentes justificare illam electionem status ecclesiastici, dicunt exspectationem pinguis beneficii esse quidem motivum ad illam electionem, sed non habere rationem finis, quia ille bene potest principaliter intendere Deo melius famulari in illo statu. Similiter etiam justificamus eos qui munusculis episcoporum amicitiam conciliare sibi intendunt, quia sciunt episcopum habere dispensationem multorum beneficiorum, et quod potest illis conferre beneficia. Dicimus enim quod haec collatio beneficiorum spectata, motivum quoddam fuit ad conciliandam amicitiam episcopi per munuscula, tamquam conditio sine qua non, non tamen sicut finis munusculorum.

4. — Pro explicatione hujus difficultatis sit **prima conclusio:** *Omnis causa finalis est motiva voluntatis.* Hoc probatur ex communi sensu philosophorum et Aristot., 2 *De generatione,* text, comment. 51, ubi ait quod finis movet, quamvis non effective (1).

Secunda conclusio: *Omne motivum respectu voluntatis tenet se aliquo modo ex parte finis et objecti voluntatis.* Haec manifesta est ex doctrina divi Thomae supra, q. 9 et 10, ubi docet quod solus Deus potest movere voluntatem efficienter; reliqua vero motiva tenent- se ex parte objecti et finis.

Tertia condlusio: *Non omne motivum respectu alicujus actus volun-*

(1) Arist., *De gener, et corruptione,* I. 2, c. 9. Didot, 2, 463.

tatis est simul finis ejusdem actus voluntatis, bene tamen respectu alterius actus voluntatis. V. gr., vult aliquis victum quaerere: tunc victus est volitus et intentus et est motivum et finis actus voluntatis interioris. Postea vero, intelligens quod si fiat sacerdos, habebit victum sufficientem ad conservandam vitam, deliberat sacris initiari. Non tamen initiatur sacris principalius propter victum et vestitum, sed vult fieri sacerdos ad famulandum Deo in illo statu principaliter. Tunc ergo dicimus illum finem prius intentum, videlicet, habere victum, non esse finem respectu illius actus quo deliberat sacris initiari, sed esse quoddam motivum conjunctum fini principali, quatenus ab illo coepit inquirere quisnam status sibi magis conveniret. Probatur conclusio, quoniam velle fieri sacerdos est actus religionis: ergo non specificatur ab illo priori motivo, ac pei' consequens victus non est formalis ratio illius deliberationis, nisi forte ipse peccator pervertat ordinem et intendat tamquam finem principalem ipsum victum. Ad hunc etiam modum timor servilis poenarum inferni est motivum ut peccator perveniat, ad dilectionem Dei, ubi constat quod dilectio Dei non habet pro fine evadere poenas inferni. Sic igitur, aliquando unum peccatum potest esse motivum ad alterum peccatum, et tamen non est finis ejus. Et per hoc patet ad ea quae in oppositum objiciuntur et objici possunt.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum convenienter distinguatur peccatum in peccatum in Deum, et in se ipsum et in proximum

Prima conclusio divi Thomae est affirmativa.

Secunda conclusio: Haec distinctio est specifica.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum divisio peccatorum quae est secundum reatum, diversificet speciem

SUMMA TEXTUS

1. — Adverte circa hoc, quod reatus est obligatio ad poenam, sive temporalem sive aeternam, propter culpam.

Prima conclusio: Differentia peccati venialis et mortalis vel quaecumque alia differentia quae sumitur penes reatum, non potest esse

differentia constituens diversitatem speciei. — Ratio est quia illa differentia est per accidens, cum sit praeter intentionem agentis.

Secunda conclusio: Peccatum mortale et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis ad objectum.

COMMENTARIUM

2. — **In** lioc articulo solet disputari de differentia peccati mortalis et venialis, sed tamen haec examinatio completa pertinet ad quaestionem 88; et ideo in hoc loco tantum ea dicemus quae pertinent ad explicationem litterae. Ait enim divus Thomas peccatum veniale esse dumtaxat "inordinationem circa media", mortale vero esse inordinationem circa finem. Hoc enim habet difficultatem.

3. — I *Primo* arguitur *in contrarium*. Nam peccatum veniale potest esse et contingere circa finem, ut, v. gr., primus motus infidelitatis vel odii Dei potest esse veniale peccatum ex imperfecta deliberatione.

Confirmatur. Nam viceversa peccatum mortale potest contingere circa media ad finem, v. gr., peccatum luxuriae et homicidium, quae opponuntur virtutibus quae sunt circa media. Ergo etiam ipsa peccata mortalia sunt circa media, ac proinde differentia inter veniale et mortale quam ponit divus Thomas, non est universalis.

Secundo arguitur ex eodem divo Thoma, asserente quod sunt quaedam peccata venialia quae ex genere suo et objecto mortalia sunt. Tunc sic argumentor: peccatum mortale et veniale potest habere idem objectum specificum. Ergo vel utrumque versatur circa medium, vel utrumque versatur circa 'finem, ac proinde non universaliter differt peccatum mortale a veniale in eo quod mortale est inordinatio circa finem, veniale vero circa medium.

4. — I Scotus in 2 *Sent.*, d. 2, q. unica, impugnat sententiam divi Thomae propter primum argumentum, et ait ille differentiam esse inter peccatum veniale et mortale, quod veniale est contra consilium, mortale vero contra praeceptum.

Cajetanus in hoc loco *dicit duo. Primum* est, quod differentia inter peccatum mortale *et* veniale non est. consideranda ex parte conversionis ad objectum. Et probatur argumento secundo a nobis facto, quia contingit mortale et veniale habere idem objectum. Ergo differentia non potest inde universaliter sumi. *Alterum* est, quod haec differentia inter mortale et veniale consideranda est ex parte aversionis, et consistit in hoc quod

peccatum mortale est inordinatio eum aversione ab ultimo fine simpliciter; peccatum vero veniale est inordinatio citra aversionem ab ultimo âne. Sed tamen non videtur Cajetanus satis explicare quomodo peccatum veniale sit inordinatio citra aversionem, et sit "circa illud quod est post principium", ut inquit divus Thomas, quod profecto non est aliud quam dicere quod peccatum veniale est circa medium.

5. — Nos enim, pro explicatione divi Thomae, asserimus *peccatum veniale esse inordinationem, non quidem ab ultimo fine, sed a medio quod* ab *ultimo fine ordinabile erat, sed non habebat necessariam connexionem in ordine ad finem, quia non erat ita in praecepto ut appositum esset destructivum finis.* Quam doctrinam explicamus ex eodem divo Thoma, q. 7 *De malo,* a. 1, ubi docet quod peccatum mortale avertit ab ultimo fine *tripliciter: Uno modo,* quia ille qui peccat convertitur ad aliquod medium destructivum medii necesarii ad ultimum finem; *secundo,* vel quia convertitur ad creaturam tamquam ad ultimum finem; *tertio,* quia convertitur in ipsum Deum odio habens illum. Peccatum vero veniale inordinatio est et aversio ab aliquo medio conducente ad finem ultimum, non tamen necessarium ad ultimum finem, quemadmodum qui mentitur officiose, avertitur a veritate ordinabili ad ultimum finem.

6. — *Sed contra:* ergo peccatum veniale erit non audire quotidie missam, quia homo qui non audit missam quotidie, avertitur ab aliquo medio conducente et ordinabili ad ultimum finem, non tamen necessarium.

Respondeo quod ubi non est lex, nulla est praevaricatio, neque veniale peccatum; et quia praeceptum est non mentiendi, ideo peccatum est mentiri. Est autem veniale, quia sunt quaedam praecepta negativa, praesertim quae prohibent aliquas actiones, quarum contrariae actiones non sunt simpliciter necessariae ad finem ultimum; ut, v. gr., non gulose ages comedendo plus quam oportet, praeceptum esc prohibens actionem contrariam abstinentiae, quae non est simpliciter necessaria ad finem vitae aeternae, sed potest aliquis salvari si comedat plus quam oportet, sic tamen quasi per ignem purgatorii. Et per hoc patet ad objectionem. Nullum enim est praeceptum de audienda missa quotidie. Sed est hic observandum quod ista doctrina de differentia intelligenda est inter peccatum veniale ex genere et objecto et peccatum mortale etiam ex proprio genere suo. Ita docet divus Thomas ubi supra. Et secundo argumento convincitur, quoniam peccatum mortale ex proprio genere et objecto potest fieri veniale propter indeliberationem animi aut parvitatem materiae, sicut motus infidelitatis potest esse veniale peccatum propter

imperfectionem deliberationis, et furtum erit veniale, quantumlibet deliberatum, ex parvitate materiae, quod tamen ex genere et objecto proprio mortale est, quia est contra caritatem proximi. Dicimus ergo quod in peccatis quae sunt venialia ex animi indeliberatione, non universaliter verificatur quod eorum inordinatio sit circa medium, ut patet in exemplo posito de infidelitate, quando est veniale ex indeliberatione. Quapropter dicendum est quod hujusmodi peccatum est inordinatio secundum quid ab ultimo fine, propter imperfectionem deliberationis, quae imperfectio consideratur in peccato secundum id quod commune est actui bono et actui malo moraliter, ad quem pertinet intrinsece deliberatio. Quocirca excusatio a culpa mortali in motu infidelitatis ex aliqua negligentia est ex parte generis, non ex parte differentiae specificae peccati. Et hoc modo intelligatur divus Thomas in hoc articulo cum inquit, peccatum veniale est "inordinatio circa illud quod est post principium"; loquitur enim de veniali ex genere proprio et objecto.

7. — *Sed contra,* replicatur adversus praedictam doctrinam : id quod convenit actui humano, sive bono sive malo, ex proprio objecto, est inseparabile ab illo. Ergo, si alicui peccato convenit ex proprio et specifico objecto esse mortale, semper erit mortale, dum non mutat speciem.

Respondeo quod aliquid convenire actui humano ex proprio objecto potest dupliciter intelligi: uno modo, tamquam aliquid positivum et per se; altero modo, ut consequens per accidens tamquam aliquid privativum. Priori modo, convincit replica; secundo vero modo, nego antecedens, quia quod sic convenit potest impediri, manente specie peccati, propter indeliberajfionem vel parvitatem materiae, sicut etiam veniale ex proprio objecto potest fieri mortale ex circumstantia finis vel alia qualibet.

8. — Ad *primum* argumentum, patet ex dictis.

Ad *secundum* argumentum respondeo quod probat optime dictum Cajetani, differentiam peccati mortalis et venialis non esse desumendam universaliter ex parte conversionis ad objectum, de qua re plura dicenda sunt in q. 88. Ceterum quod ait Scotus, peccatum veniale esse contra consilium, falsissimum est, quoniam mentiri peccatum veniale est, et tamen non est contra consilium, sed contra praeceptum non mentiendi. Deinde rogo, quid intelligat Scotus in eo quod ait, esse contra consilium? Nam qui ducit uxorem non servat consilium evangelicum de virginitate, et tamen nullum peccatum admittit, nec veniale quidem, juxta illud prioris ad Corinthios, 7 (v. 28) : *Si nupserit virgo, non peccavit.* Si autem respon-

deatui' quod esse contra consilium non solum est esse praeter consilium, sed contrariari ipsi consilio, profecto hoc est magis falsum, quoniam nulla actio potest esse contraria evangelico consilio quae non sit mortale peccatum; v. gr., consilium est servare virginitatem, sed tamen voluntarie amittere virginitatem, absque matrimonio, mortale peccatum est. Similiter, docere contra evangelica consilia, haereticum est, vel si quis dissuaderet alicui ne servaret consilia, esset mortale peccatum contra caritatem, proximi. Nunquam igitur faciet aliquis veniale peccatum quod sit contra consilium, sed semper erit contra aliquod praeceptum. Et confirmantur haec omnia, quoniam eodem praecepto quo praecipitur non moechaberis, prohibetur non solum adulterium perfectum, sed etiam imperfectum et primus motus adulterii, in quo est veniale peccatum, propter aliquam negligentiam contrariandi motui primo.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum peccatum commissionis et omissionis differant specie

SUMMA TEXTUS

1. — **Prima conclusio: Si loquamur materialiter de peccato commissionis et omissionis, differunt specie.**

Secunda conclusio: Si loquamur formaliter, non differunt specie.—

COMMENTARIUM

2. — Duplex difficultas in hoc articulo sese offert circa litteram divi Thomae. **Prima** est, nam divus Thomas videtur *duo* universaliter affirmare. *Unum* est: omne peccatum commissionis esse ejusdem speciei cum omni peccato omissionis; nam et ratio divi Thomae universalis est. Hoc autem aperte videtur falsum, nam fornicari est peccatum commissionis, et omittere officium divinum est peccatum omissionis, quae peccata manifeste differunt specie; nam fornicari est contra virtutem castitatis, omittere officium divinum contra virtutem religionis.

Secundum est quod universaliter videtur asserere, omni peccato omissionis respondere peccatum commissionis ejusdem specie, in eo quod inquit circa finem articuli, "et idem est videre in ceteris". Posuerat enim duo exempla in quibus ostenderat peccato omissionis correspon-

dere in eadem specie peccatum commissionis, et inquit; "et idem est videre in ceteris".

Et confirmatur ex ratione quam assignat in fine articuli. Semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quae est quodammodo causa ejus.

3. — *Respondeo* ad hanc difficultatem: *quantum ad primum,* quod divus Thomas non intendit universaliter affirmare, omnem omissionem esse ejusdem speciei cum qualibet commissione. Hoc enim est falsum, ut probat argumentum factum. Sed intendit divus Thomas hanc negativam universalem: non eo ipso quod aliqua duo peccata ita se habeant, ut alterum sit commissio et alterum sit omissio, differunt specie, nam poterunt esse ejusdem speciei, et revera erunt si habeant idem motivum et ad eumdem finem ordinentur, ut in exemplis positis.

Quantum ad secundum punctum difficultatis respondeo quod neque divus Thomas intendit semper universaliter ita contingere, ut cuilibet peccato omissionis possit assignari alterum peccatum commissionis ejusdem speciei. Nam de facto quidem manifestum est, non semper assignari aliquod peccatum commissionis in singulari ad quod reducatur singulare peccatum omissionis. Et probatur ex eodem divo Thoma, q. 71, a. 5, ubi docet peccatum omissionis non includere essentialiter aliquem actum, quamvis necessarius sit aliquis actus vel concomitans vel antecedens, qui sit causa vel occasio omittendi, et in quo ipsa omissio habeat rationem voluntarii. Non tamen, ut nos illic explicavimus, necesse est quod ille actus concomitans vel antecedens sit alterum peccatum commissionis. Rursus, neque necessarium videtur esse, ut cuilibet peccato omissionis possimus assignare mente et intellectu alterum peccatum commissionis ejusdem speciei; ut, v. gr., huic omissioni, non audire missam cum tenetur homo, non opus est ut sit assignabile peccatum commissionis ejusdem speciei.

Nihilominus respondeo quod, quia in quolibet praecepto affirmativo includitur virtualiter praeceptum negativum prohibens actum contrarium virtuti cujus actus praecipitur in affirmativo, idcirco asserimus quod omni omissione possumus assignare aliquod peccatum commissionis quod sit ejusdem speciei cum illa. V. gr., praeceptum affirmativum est venerari parentes, contra quod aliquis potest peccare non venerando quando tenetur venerari et est peccatum omissionis; potest etiam aliquis peccare contra praeceptum negativum in illo inclusum, videlicet, non dehonorabis parentes dehonorando contra virtutem pietatis, cujus actus prae-

cipitur praecepto affirmativo, et tunc peccatum illud commissionis ejusdem speciei est cum peccato omissionis, licet multo gravius. Similiter non audire missam quando quis tenetur audire, peccatum est omissionis; si autem quis irreverenter audit missam et adest missae, peccat peccato commissionis ejusdem speciei cum peccato omissionis.

4. — **Secunda difficultas** est, et praecipua, in hoc articulo conciliare doctrinam divi Thomae quae habetur in 2. 2, q. 79, aa. 1, 2 et 3, ubi docet quod transgressio—quae procul dubio peccatum commissionis est contra praeceptum negativum—, differt tamquam species quaedam peccati distincta ab omnibus aliis peccatis; dicit etiam quod omissio est speciale peccatum distinctum ab aliis. Ergo videtur sibi contrarius, quia in hoc articulo docet commissionem et omissionem non differre specie, sed esse formaliter ejusdem speciei.

5. — Ad hanc dificultatem respondeo breviter, quod commissio et omissio possunt tripliciter considerari. Uno modo in esse naturae, ut consideravit divus Thomas in priori conclusione, et dixit esse diversitatem specificam, large loquendo de specie, ut potest convenire negationi. Secundo modo possunt considerari in esse morali, quatenus habent ipsum motivum et in idem tendunt tamquam in objectum contrarium virtuti contra quam peccatur, ut patet in exemplo posito a divo Thoma de avaro, qui propter eamdem rationem *i*apit aliena et postea non restituit, vel non dat eleemosynam ad quam tenetur. Et ista consideratio respectu prioris considerationis est formalis in esse moris. Sed quia contingit ut id quod formaliter se habet respectu unius, se habet materialiter respectu alterius, ideo est tertia consideratio formalior, secundum quam considerat divus Thomas loco citato in 2. 2, commissionem et omissionem. Dicitur enim commissio formalis transgressio secundum quod aliquis, ex intentione faciendi contra legem vel in communi vel in speciali, committit aliquod peccatum, v. gr., homicidium vel futurum. Et hoc modo transgressio differt specie ab omnibus aliis peccatis, etiam consideratis cum suis formalitatibus; nam omnia illa se habent materialiter respectu hujus transgressionis, quod est speciale peccatum contra justitiam legalem. Sub qua ratione, si quis occidat et alius furetur, peccat uterque peccato ejusdem speciei formaliter. Proportionabiliter dicendum est de omissione, quod si quis omitteret, non solum non faciendo quod facere tenebatur, sed ita ut ratio debiti legalis cadat sub ratione formali intentionis omittentis, ita ut intendat omittere quia est contra debitum legale, tunc est speciale peccatum distinctum ab omnibus peccatis quae opponuntur aliis virtu-

tibus. Sed profecto, si bene attendamus, jam tunc qui omittit, transgressor est formaliter et materialiter omittens; nam omittendo intendit transgredi. Quare ejusdem speciei est illa omissio cum commissione transgressoris. Quare, cum divus Thomas ubi supra, art. 2 ad tertium, dicit peccatum omissionis omnino a transgressione distingui, non loquitur de omissione quae ordinatur ab omittente in. contemptum legis, haec enim omissio ex fine inducit rationem formalem transgressionis; sed loquitur de pura omissione quae est negatio operandi secundum debitum legale, ita ut esse contra legem se teneat ex parte termini a quo, non ex parte intentionis omittentis. Est exemplum hujus doctrinae, si quis non pugnet quando secundum legem fortitudinis tenebatur pugnare, sed cessat ex timore periculi: tunc est peccatum mortale omissionis oppositum formaliter fortitudini. At vero, si cessat pugnare ex intentione non implendi debitum legis militiae et ducis, tunc est speciale peccatum distinctum specie ab aliis peccatis, sive commissionis, sive omissionis, quae sunt contra alias virtutes.

6. — Sed est dubium utrum commissio et omissio quae habent eumdem finem faciendi contra legem vel non operandi conformiter ad illam, distinguantur specie. Sed divus Thomas, ubi supra, videtur sentire specificam esse differentiam inter transgressionem et omissionem, sicut facere bonum et discedere a malo sunt speciales partes justitiae. De qua re videatur Cajetanus supra illum locum.

Nunc autem dicimus quod, quemadmodum declinare a malo et facere bonum sunt partes intégrales justitiae legalis, ita etiam partes intégrales injustitiae legalis est facere malum et declinare a bono, non autem differunt specie.

— Denique, in hoc articulo observandae sunt *duae regulae* quas Cajetanus per modum corollarii constituit. Altera est, quod *commissio peccati contra aliquam virtutem et omissio actus ejusdem virtutis non differunt specie morali.* Sed haec regula fallit et falsa est, quando illa virtus est inter duo extrema peccatorum. V. gr., liberalitas virtus est posita inter prodigalitatem et avaritiam. Unde contingit ut aliquis omittat actum liberalitatis ex avaritia, et tunc illa omissio non erit ejusdem speciei cum prodigalitate. Si autem virtus non sit opposita nisi uni tantum vitio, tunc omissio illius virtutis erit ejusdem speciei cum commissione peccati contra illam virtutem.

Poterat etiam fieri objectio contra eamdem regulam. Nam ille qui non dat eleemosynam cum tenetur dare, habet pro ratione formali non dandi

eleemosynam pecuniae cupiditatem. Ergo tunc peccatum omissionis pertinet ad avaritiam formaliter, et non ad vitium contrarium directe misericordiae.

Sed respondeo quod regula intelligenda est quando omissio non habet aliud motivum extrinsecum alterius vitii; tunc enim ad varias species poterit pertinere ex circumstantia differentis motivi.

8. — Altera regula est, quod *peccata non distinguuntur specie propter diversitatem praeceptorum*. Ratio est, quia praecepta affirmativa dantur de actibus virtutis; praecepta vero negativa prohibent vitia opposita. Unde qui peccat omittendo contra praeceptum negativum, poterit etiam peccare omittendo actum ejusdem virtutis, ac proinde omissio et commissio ad eamdem speciem pertinebit.

Est alia ratio divi Thomae [in solutione] ad secundum, quia, peccata non distinguuntur ex aversione; sed esse contra legem pertinet ad aversionem: ergo per hoc quod peccatum est contra duas leges distinctas, non distinguitur specie. Ex hoc *sequitur* quod si quis peccans intendit agere contra legem, tunc committit speciale peccatum transgressionis, ut dictum est.

Sequitur secundo, quod si dantur duae species justitiae legalis in ordine ad respublicas specie distinctas, quod tunc etiam darentur duae species peccati transgressionis, si quis intendit agere contra illas leges. V. gr., respublica politica et naturalis et respublica caelestis et supernaturalis differunt specie, sicut finis earum et media ad illum finem differunt especie. Si quis itaque intenderit agere contra justitiam legalem ordinis naturalis, et alius intenderit agere contra justitiam legalem ordinis supernaturalis, illa duo peccata distinguerentur specie.

9. — Sed est dubium, *utrum quotiescumque peccat aliquis contra praeceptum supernaturale, et alius contra praeceptum naturale de eodem actu;* v. gr., si quis non abstineat quando tenetur ex lege supernatural! abstinere, et alius non abstineat quando tenetur ex lege naturali abstinere, *an time sint duo peccata distincta specie,* etiam si neuter peccet ex intentione faciendi contra legem, etc.

Et ratio dubitandi est, quia ex una parte videtur actus rationis et lex ipsa naturalis subordinari legi supernatural! de eodem actu, ac proinde videtur quod sit unum tantum peccatum specie; sed ex altera parte videntur duo peccata distincta specie, quia sunt actus contra duplicem virtutem differentem specie.

Respondeo hoc secundum esse nobis probabilius propter rationem

assignatam. Neque opposita ratio valet, nam subordinatio praeceptorum circa eosdem actus materialiter non facit eumdem actum formaliter et specifice, quoniam aliunde in eodem actu materiali potest supervenire aliqua ratio formalis specie distincta.

Sed unum valde observandum est in hujusmodi distinctionibus metaphysicis in materia morali, quod etiam distinctio peccatorum non videatur specifica metaphysice loquendo. Nihilominus in confessione sacramentali oportebit explicare legem, contra quam peccatum est, si ex hac parte notabilis gravitas accedit peccato ipsi. V. gr., si quis in quadragesimario jejunio peccavit peccato intemperantiae, et contra rationem naturalem, et contra praeceptum ecclesiasticum de jejunio, non satis est confiteri se peccasse contra naturale praeceptum intemperantiae, sed requiritur quod explicet peccasse contra legem jejunii ecclesiasticam, quia hoc notabiliter aggravat peccatum illud.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris et operis

Est **unica conclusio: Haec tria differunt secundum diversos gradus peccati, et pertinent ad unam speciem perfectam peccati.**

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum superabundantia et defectus diversificent speciem peccatorum

Est **unica conclusio: Ubi superabundantia et defectus non pertinent ad rationem motivi, non diversiftcant speciem; quando vero pertinent ad rationem motivi ex parte objecti, diversificant speciem.**

ARTICULUS NONUS

Utrum peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias

Prima conclusio: Quando in corruptionibus circumstantiarum est idem motivum peccantis, non diversificantur peccata ex diversis circumstantiis.

Secunda conclusio: Quando vero in hujusmodi corruptionibus circumstantiarum invenitur alia et alia ratio motivi, tunc est alia et alia species peccati.

In. hoc articulo advertit Cajetanus quomodo divus Thomas mutaverit sententiam quam tenuit in 4 Sent., d. 16, ubi dixerat quod circumstantia, etiamsi non sit finis, dat speciem peccati. Ponit exemplum in eo qui furatur in loco sacro, cujus furtum constituitur in specie sacrilegii propter circumstantiam loci, et tamen illa circumstantia non habet rationem finis, immo nollet rem esse in loco sacro. Nihilominus Cajetanus cum divo Thoma in hoc loco docet nunquam circumstantiam mutare speciem, nisi habeat rationem motivi et finis. Quod quidem ita explicat Cajetanus: non enim oportet ad hoc ut circumstantia habeat rationem motivi et finis moraliter, quod ipsa per se sit concupita, sed sufficit quod ipsa circumstantia sit affinis cum ipsa ratione motivi. Et quod hoc sufficiat probatur exemplo. Nam furtum proculdubio specificatur ex hoc motivo, quod est res aliena invito domino, et tamen ratio formalis motivi non est esse aliena, neque involuntarium, sed est utilitas rei concupitae. Et nihilominus peccatum furti non specificatur a sola bonitate et utilitate rei, sed etiam ex societate rei alienae .et inviti domini specificatur furtum. Sic igitur furtum constituitur in specie sacrilegii ex circumstantia loci âacri, non solum quia circumstantia est, sed quia ingreditur in societatem motivi hic et nunc, et efficitur simul unum objectum morale respectu furantis, qui sciens et prudens rem esse in loco sacro, nihilominus deliberat illam sibi usurpari. Et hoc sufficit ut habeat rationem motivi locus ipse sacer, quamvis esset magis perfectum sacrilegium, si ex intentione irrogandi injuriam loco sacro committeret ibi furtum.

Si quis autem dicat: an illa actio sit etiam in specie sacrilegii quando fur ignorat esse locum sacrum, aut illam ignorantiam aggravare.

Respondeo)quod hujusmodi difficultas examinanda est in q. 76. Reliqua vero quae possent in hoc articulo disputari, jam diffinita sunt supra, q. 7, de circumstantiis, et in q. 18, a. 1.

Et haec sit satis de quaestione 72; et incipit q. 73 ad laudem Dei.

QUAESTIO SEPTUAGESIMATERTIA

De comparatione peccatorum ad invicem

ARTICULUS PRIMUS

Utrum omnia peccata sint connexa

Conclusio est negativa. Cujus triplex ratio est. Prima est, quod quaedam peccata sunt contraria, ut avaritia et prodigalitas. Secunda, quia intentio peccantis non est recedere a recta ratione, sed tendere in aliquod bonum appetibile. Sed hujusmodi bona appetibilia, propter quae recedit homo a recta ratione, non sunt connexa, immo interdum incompatibilia. Ergo. Tertia ratio: peccatum non committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem; virtus vero viceversa, consistit in recedendo a multitudine ad unitatem.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum omnia peccata sint paria

Conclusio est negativa. — Et est certa secundum fidem catholicam, ut patet ex illo *Joan.*, 19 (v. 11) : *Qui me tradidit tibi majus peccatum habet.* Et ratio est quia peccatum non est pura et simplex privatio. Ergo ex propria ratione poterit esse magis aut minus grave peccatum, quatenus ex propria ratione contrariatur rectae rationi. Vide divum Hieronymum, lib. 2 *Contra Jovinianum,* ubi confutat errorem asserentium omnia peccata paria esse (1). Aliae difficultates quae possunt in hoc articulo moveri, pertinent ad q. 86, ubi disputabuntur a nobis.

(1) S. Hieronymus, *Adversus Jovinianum*, l. 2. MU. 23, 295 ss.

ARTICULUS TERTIUS

Utram gravitas peccatorum varietur secundum objecta

SUMMA TEXTUS

1. — Prima conclusio est affirmativa.

Secunda conclusio: Principalis et prima ratio gravitatis peccatorum est quae attenditur ex objecte.

DUBIUM PEIMUM

Est dubium: Utrum omne peccatum quod est gravius ex objecto specifico, sit simpliciter gravius.

2. — Pro parte affirmativa est ratio. Nam si prima et principalis gravitas attenditur penes objectum, sequitur quod omnis alia gravitas sit minor, ac proinde peccatum quod excedit alterum in gravitate ex objecto, semper erit gravius peccatum.

3. — *Respondeo negative.* — Et ratio est quia, quamvis illa gravitas quae est ex objecto, est quae primo et principaliter attenditur, tamen in singulari poterit aliunde provenire gravitas major ex circumstantiis aliis, quae respectu singularis actus voluntatis sunt objectum, ex quo solo sumitur bonitas vel malitia actus interioris voluntatis, sive in specie, sive in individuo, ut expresse ait divus Thomas supra, q. 19, a. 1 et 2. Ex quo sequitur quod furtum poterit esse majus peccatum in singulari quam aliquod homicidium. V. gr., si quis ex publico deposito reipublicae furaretur thesaurum maximum, vel si quis cuderit falsam monetam, esset gravius peccatum quam si occideret unum hominem plebejum infimae sortis, praesertim ex passione irae. Et tamen constat quod homicidium, considerata sola specie, est majus peccatum quam furtum. Item furari rem minimi pretii est veniale peccatum; et tamen est ejusdem speciei cum furto mille scutorum, quod est mortale peccatum. Igitur gravitas furti quae est ex objecto specifico, etiam intra eamdem speciem, potest in tantum augeri ex circumstantia, ut inter unum peccatum et alterum, sit infinita distantia in gravitate, qualis est inter peccatum mortale et veniale.

4. — Ad *argumentum in oppositum respondeo* quod quia actus humanus in actu exercito versatur circa objectum singulare, hinc poterit con-

surgere major vel minor gravitas, non solum intra eamdem speciem, sed etiam poterit esse major gravitas in individuo in peccato quod est levius, considerata dumtaxat specie, quam in altero peccato quod est gravius considerata sua specie, ut in exemplo posito.

DUBIUM SECUNDUM

Est dubium secundum: **Utrum ex parte aversionis omnia peccata sint paria simpliciter loquendo.**

5. — Et ratio dubii est pro parte affirmativa, quia illud testimonium Jacobi, cap. 2, *Qui peccat in uno factus est omnium reus,* non videtur quomodo explicari posset, nisi dicamus ex parte aversionis omnia peccata esse paria, ac proinde qui avertitur a Deo uno mortali peccato, tam aversus manet ac si averteretur multis peccatis. Ita explicat divus Thomas illud testimonium, in articulo primo, intelligendum esse non ex parte conversionis, sed ex parte aversionis.

6. — *Respondeo* ex doctrina divi Thomae in hoc articulo et in solutione ad secundum, ubi ait quod, ex indebita conversione ad bonum commutabile, sequitur aversio ab incommutabili bono, in qua aversione perficitur ratio mali. Ex hac doctrina colligitur, quod non omnia peccata mortalia debent dici aequalia in gravitate, etiam ex parte aversionis a Deo, sed quaedam magis avertunt, quaedam minus, quamvis omnia simpliciter avertant. Ratio hujus est quae desumitur ex articulo secundo, quia multum interest ad gravitatem peccati quod plus minusve recedatur a regula rationis, per hoc quod acceditur ad aliquem terminum qui magis distat ab illo. Quod quidem sic explicatur in isto articulo, ubi ait divus Thomas, peccatum esse sicut aegritudines, quae quamvis conveniunt in hoc quod privant sanitate, tamen aegritudo illa gravior est quae versatur circa aliquid quod est propinquius vitae principio. Ergo similiter illud peccatum mortale erit gravius altero, etiam ex parte aversionis, quod ex parte conversionis versatur circa aliquid quod est propinquius ultimo fine. V. gr., homicidium est gravius peccatum quam furtum ex specie sua, quia versatur inordinate circa vitam hominis, quae habet immediatiorem ordinem ad ultimum finem, qui est Deus, quam res familiares ipsius hominis.

Hinc ergo *colligitur,* unumquodque peccatum esse gravius altero ex parte aversionis ab ultimo fine, quatenus aversio consideratur ut consequens est ex inordinata conversione ad aliquod objectum, quod magis

distare facit hominem ab ultimo fine, qui est primum principium vitae rationalis et spiritualis; quemadmodum qui discedit ab aliquo loco ex conversione ad alium locum qui magis distat a termino a quo, dicitur etiam ipse magis aversus a termino a quo.

7. — Et ad *argumentum in oppositum respondeo* quod ipsemet divus Thomas se explicat ibidem cum ait, "in quantum, scilicet, homo peccando recedit a legis mandato; omnia autem legis mandata sunt ab uno domino legislatore"; ac si diceret, omnia peccata mortalia conveniunt aequaliter in hoc quod privant hominem gratia Dei. Non tamen negat magis recedere hominem ab ultimo fine, qui magis inordinate convertitur ad bonum commutabile. Hinc sequitur ratio, quare peccatum originale est aequale in omnibus, videlicet, quia ab eodem numero peccato actuali protoparentis in omnes derivatur.

8. — Denique adverte, circa secundam conclusionem quae habetur in fine articuli, quod aliqui, etiam thomistae, ex hoc loco volunt probare actum voluntatis furandi propter moechiam primo et principaliter speeificari ab objecto, quod est furtum, secundarie vero a moechia, quae est circumstantia 'finis. Sed profecto contrarium colligitur ex doctrina divi Thomae in hoc articulo, qui ea ratione asserit peccatum primo et principaliter habere gravitatem ex objecto, quatenus objectum habet rationem finis respectu intentionis operantis. Igitur objectum, si vere objectum est ipsius actus voluntatis quod habuerit majorem rationem finis principaliter specificabit actum voluntatis, et ex illo principaliter major gravitas consideranda est in peccato. Cum igitur actus ille voluntatis sit unicus, quo quis vult furari propter moechiam, unicam speciem formaliter debet habere ab objecto, prout'habet rationem finis. Sed furtum respectu illius actus unici voluntatis non habet rationem finis. Ergo non specificat illum actum formaliter.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum gravitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum quibus opponuntur

SUMMA TEXTUS

1. — Prima conclusio: Majori virtuti majus peccatum directe opponitur, et maximae virtuti, maximum peccatum. — Ratio est quia, ut diximus, gravitas peccatorum penes objectum consideratur principaliter; ec

Mt. Angel Abbey
Sv benedict, Oregon 97373

similiter dignitas virtutum consideratur penes objectum. Ergo peccatum quod majori virtuti opponitur et contrariatur, majus peccatum est. Probatur consequentia; nam contraria habent fieri circa idem, in hoc sensu quod unum contrarium destruit id quod alterum ponit, vel circa idem subjectum sicut album et nigrum, vel circa idem objectum; quod quidem non est idem objectum formaliter respectu utriusque contrarii, alias essent ejusdem speciei. Igitur peccatum quod opponitur virtuti tanto gravius est quanto majori virtuti directe contrariatur, quia destruit ordinem debitum respectu excellentioris objecti, sicut odium Dei destruit excellentissimum ordinem caritatis in ipsa voluntate, et circa excellentissimum objectum, quod est summum bonum.

Secunda conclusio: Ex parte effectus, majori virtuti minus peccatum opponitur.

COMMENTARIUM

2. — Pro intelligentia hujus articuli *nota* quod *dupliciter* potest dici una virtus major altera. *Uno modo,* ex propria specie. Ex parte objecti justitia est major virtus quam temperantiae. *Altero modo* dicitur virtus major dumtaxat individualiter intra eamdem speciem, sicut temperantia unius hominis est major quam temperantia alterius, immo et temperantia ejusdem hominis est major hodie quam heri. Hoc supposito, dicimus priorem Conclusionem intelligendam esse de majori virtute priori modo, ita ut peccatum contrarium virtuti justitiae sit majus quam contrarium virtuti temperantiae, quia ex propria specie justitia est excellentior virtus quam temperantia. At vero secunda conclusio intelligenda est de majori virtute secundo modo, intra eamdem speciem. Sic enim verificatur quod perfectior virtus excludit minores defectus circa suum objectum.

DUBIUM UNICUM

Est dubium: **Utrum prima conclusio simpliciter loquendo sit universaliter vera.**

3. — **Argumenta in contrarium et eorum solutio.** — *Primo* arguitur pro parte negativa. Aliqua fornicatio est majus peccatum quam aliquod furtum, etiam mortale; et etiam furtum oponitur justitiae, quae major virtus est quam temperantia: érgo non universaliter est vera conclusio.

4. — *Secundo* arguitur: Fortitudo est major virtus qùam temperantia, et tamen invenitur peccatum intra speciem temperantiae majus, quam

maximum contra fortitudinem; v. gr., bestialitas majus peccatum est quam omnis timiditas vel audacia temeraria.

5. — Ad *primum* argumentum respondeo quod istae comparationes debent fieri ceteris paribus et a toto genere, ita ut maximum peccatum unius speciei comparetur cum maximo peccato alterius speciei; et tunc peccatum quod fuerit contra majorem virtutem, erit gravius quam alterum. Ratio hujus doctrinae est quia ipsamet peccata intra propriam speciem solent esse majora et minora. Unde non oportet quod minimum peccatum in illa specie sit simpliciter gravius quam maximum peccatum alterius speciei inferioris ex objecto. Et per hoc patet ad primum argumentum.

6. — Ad *secundum* respondeo negando minorem, immo gravius peccatum est si quis ex audacia temeraria propriam vitam certo periculo exposuerit, quam si admiserit bestialitatis peccatum. Ratio est quia semetipsum occidit. Similiter gravius peccatum est quam bestialitas, si quis ex timiditate, propter vitae periculum, fugiat ex bello, unde sequitur reipublicae calamitas. Bene tamen verum est quod bestialitas habet specialem confusionem et infamiam in saeculo, in qua excedit alia vitia. Pro cujus majori explicatione notandum est quod fortitudo est excellentior virtus quam temperantia ex duplici capite. Primo, quia versatur circa aliquod majus bonum, scilicet, circa propriam vitam periculo objiciendam, juxta regulam rationis moderando passiones timiditatis et audaciae, quae sunt in irascibili. Sed temperantia non immediate versatur circa vitam, sed circa media convenientia ad vitam, moderando passiones, delectationes, inquam, ciborum et venereorum quae ordinantur ad propriam vitam conservandam vel humanam speciem. Secundo excedit fortitudo temperantiam, quia est circa magis difficile et utilius bono communi. Nam per fortitudinem exponit homo periculo propriam vitam pro defensione reipublicae, vel pro defensione fidei, quae fundamentum est Christianae reipublicae, quod quidem multo excellentius est et laudabilius quam temperate agere in omni materia temperantiae.

7. — Ex hac doctrina, quae profecto est divi Thomae, supra, q. 66, a. 4, sequitur quod intra propriam latitudinem speciei fortitudinis continetur, non solum propriam vitam aliquando defendere et pro virtute pugnare, sed etiam cum periculo vitae pro virtute et reipublicae defensione pugnare. Ad hoc enim naturalis lex obligat, quia homo est pars reipublicae, et pars debet ordinari ad bonum totius. Ex quo sequitur quod erit peccatum directe contra fortitudinem non exponere vitam pe-

riculo pro defensione reipublicae, cum opus fuerit; et e contrario, erit directe peccatum contra fortitudinem propriam vitam periculo exponere ex audacia temeraria, et multo magis quando ex tali audacia ipsi reipublicae periculum crearetur.

8. — Solutio dubii. — His suppositis videbatur respondendum ad propositum dubium quod, absolute loquendo, ea peccata majora sunt quae majoribus virtutibus directe opponuntur, nisi divus Thomas nobis contrarius, immo sibimet ipsi videretur. Nam infra, q. 84, a. 4 ad primum ait quod non oportet ut principalia vitia opponantur principalibus virtutibus. Item in 2. *2,* q. 118, a. 5, idipsum dicit. Verumtamen quod magis urget est quod habetur in 2. 2, q. 141, a. 3, ubi expresse ait, dum quaerit an timiditas sit majus peccatum quam intemperantia, respondet quod tam ex parte ipsius hominis peccantis, quam ex parte materiae sive objecti, majus peccatum est intemperantia quam timiditas. Et concludit quod simpliciter loquendo est majus peccatum intemperantia. Et est prima ratio ex parte objecti. "Nam timiditas refugit pericula mortis, ad quae vitanda urget maxime necessitas conservandi vitam ex amore naturali; sed intemperantia est circa delectationes, quarum appetitus non est ita necessarius ad vitae conservationem", quin potius saepius intemperantia quaerit delectationes contrarias saluti. Hinc sumitur argumentum: "quando illud quod movet ad operandum est magis necessarium, magis alleviat peccatum". Sed motivum ad timendum pericula mortis est magis urgens quam motivum intemperantiae. Ergo ex parte objecti alleviatur timiditas, et est minus peccatum quam intemperantia.

Rursus, ex parte peccantis, probat divus Thomas eamdem conclusionem, quia timiditas magis turbat mentis judicium; secundo, quia timiditas minus habet de voluntario, et quod fit ex timore minus voluntarium est quam quod fit ex delectatione; tertio, quia contra intemperantiam potest homo magis facile remedium adhibere quam contra timiditatem, nam sine periculo potest homo se exercere per totam vitam circa moderationem concupiscentiae inordinatae. Ergo minus excusatur si non fuerit temperatus, quam si non fuerit fortis et constans in bello cum periculo vitae. Et ad illud argumentum, quia fortitudo est major virtus quam temperantia, ergo peccatum contra fortitudinem est majus quam quod est contra temperantiam, respondet divus Thomas quod dupliciter potest considerari virtus. Uno modo, ex parte finis, quod pertinet ad rationem boni. Et ex hac parte timiditas est pejor quam intemperantia, quia fortitudo magis ordinatur ad bonum commune quam temperantia; unde

timiditas magis destruit bonum commune desistendo a defensione reipublicae quam intemperantia. Alio modo potest considerari virtus ex parte difficultatis, quatenus difficilius est subire pericula mortis, quam abstinere a delectationibus quas intemperantia offert. Et quantum ad hoc non oportet quod timiditas excedat intemperantiam in gravitate peccati, quia sicut est majoris virtutis non vinci a fortiori, ita minoris est a debiliori vinci; et tunc pejus est vinci a debili et infimo hoste. Hactenus divus Thomas.

Cajetanus autem, ex hac doctrina divi Thomae, dicit colligi intelligendam esse illam maximam, quod oppositum meliori pejus est, non simpliciter, sed quantum ad rationem per quam opponitur majori bono, secundum illud quod est majus bonum. Et quia timiditas opponitur majori virtuti fortitudinis quantum ad hoc, quatenus fortitudo ordinatur ad bonum commune, idcirco simpliciter loquendo, timiditas non est majus peccatum quam intemperantia.

9. — Pro decisione hujus difficultatis *notandum est* quod in objecto virtutis *duo* possumus considerare. *Alterum* est commune omni objecto virtutis, scilicet, quod sit difficile ad attingendum. Virtus enim versatur circa difficile, ut docet Aristoteles 2 *Ethicorum* (1). Sed est observandum quod haec difficultas competit objecto virtutis per comparationem ad operantem, quia operans non habet a se ipso ex naturae facultate prompte et delectabiliter operari, attingendo objectum virtutis secundum regulas rationis, sed opus habet ut exercitio adquirat habitum vel aliunde sibi infundatur, ad hoc ut fiat proportio ad prompte et delectabiliter operandum circa tale objectum. Unde sequitur quod non consistit perfectio virtutis in quantum virtus est in hoc quod difficile operetur, quin potius, quanto perfectior est quaelibet virtus, tanto circa illud objectum promptius et delectabilius operatur. Nihilominus, virtus fortitudinis hoc habet speciale ex propria ratione objecti, excedere alias virtutes in difficultate exercitii, eo quod versatur circa pericula mortis. Est enim mors omnium terribilium maxima, et propterea non pertinet ad fortem, quantumlibet perfectum, non timere mortem, neque sentire difficultatem in aggressione periculi; sed consistit perfectae fortitudinis ratio in hoc quod, non obstante periculo, animose aggrediatur.

Alterum quod potest considerari in objecto virtutis est dignitas objecti, quod habet commensurationem cum aeterna lege et recta ratione.

(1) Aristot., *Ethic. Nie.*, l. 2, c. 3. n. 10. Didot, 2, 17.

Unde quanto magis haec commensuratio appropinquat ultimo fini, tanto dignior est virtus; ae propterea virtutes quae sunt in irascibili digniores reputantur a philosophis quam virtutes quae sunt in concupiscibili, quia irascibilis magis rationalis est quam concupiscibilis. Quae autem sunt in voluntate, digniores sunt, quia voluntas intrinsece habet esse appetitus rationalis. Et denique, caritas est excellentissima virtutum, non quia est solum in voluntate, sicut justitia et religio, sed quia versatur circa summum bonum tamquam circa proprium objectum.

10. — His ita constitutis, sit **prima conclusio**: *Si timiditas et intemperantia comparentur quatenus opponuntur fortitudini et temperantiae in ratione difficultatis, minus vitium est timiditas quam intemperantia,* propter rationes divi Thomae in 2. 2, ubi supra.

11. — **Secunda conclusio:** *Si considerentur et comparentur timiditas et intemperantia ut opponuntur fortitudini et temperantiae in ratione dignitatis objecti, majus peccatum est timiditas.* Haec conclusio demonstratur a divo Thoma ratione posita in articulo.

12. — Tertia conclusio: *Omnibus simul pensatis, tam ex parte difficultatis, quam dignitatis objecti virtutum quibus opponuntur timiditas et intemperantia, probabile est quod sit majus peccatum intemperantia quam timiditas.* Haec conclusio potest probari rationibus divi Thomae in 2. 2, ubi supra. Item, quia gravitas peccati non solum pensatur ex formali et specifica ratione objecti, sed etiam ex aliis concurrentibus conditionibus, etiam si competant ex parte generis vel aliunde. Et quia timiditas all.eviatur a gravitate peccati, propterea quod est maxima difficultas in objecto virtutis oppositae, hinc est quod simpliciter possit dici minus peccatum quam intemperantia. Et ad argumentum quod fecimus, scilicet, quod est majus peccatum fugere ex timiditate periculi vitae cum maximo detrimento reipublicae, quam bestialitas, respondendum est, secundum hanc opinionem, quod tunc erit majus peccatum, non quidem ex proprio objecto specifico, sed ex eo quod laeditur bonum commune reipublicae, vel etiam laeditur virtus justitiae, quia fugiens tenebatur ex justitia et officio pugnare.

13. — Nihilominus sit quarta conclusio: *Etiam, insistendo in doctrina divi Thomae, multo probabilius est, omnibus pensatis et a toto genere, majus peccatum esse timiditatem quam, intemperantiam.* Pro ista conclusione facit ratio articuli et aliae rationes quas fecimus, eo vel maxime, quia fortitudo habet simpliciter majorem excellentiam et dignitatem ex parte objecti, et pertinet ad ejus propriam rationem specificam pericula

vitae subire propter bonum, communitatis. Ergo vitium quod ex natura sua destruit hunc excellentissimum ordinem majus peccatum est a toto genere.

14. — Ad testimonia vero divi Thomae quae in oppositum attulimus, respondeo in primis ad illa' duo testimonia priora, quod divus Thomas expresse loquitur de vitiis capitalibus seu principalibus, ex quibus alia vitia originantur; et de hujusmodi vitiis dixit non oportere quod opponantur virtutibus cardinalibus, ut patet. Nam justitia est virtus cardinalis, et injustitia ei opposita directe non ponitur neque annumeratur inter vitia capitalia, cum tamen sit gravius peccatum quam gula.

Ad aliud testimonium tertium respondeo quod intemperantia asseritur majus peccatum quam timiditas, ex eo quod in pluribus circumstantiis et conditionibus aggravatur; at vero timiditas ex pluribus alleviatur. Et hoc contingit ut in pluribus. Cum hoc tamen stat in veritate quod aliqua peccata maxima timiditatis sint graviora quam maximum intemperantiae, ut patet in exemplis a nobis supra positis et explicatis. Et ratio est quia comparatio facta a divo Thoma inter timiditatem ex parte objecti et intemperantiam ex parte objecti, non procedit secundum rationem formalem et specificam objectorum, sed solum secundum rationem difficultatis et motivi vehementis ad fugiendum mortem ex amore vitae naturali. Docet autem ipsemet divus Thomas in 2. 2, in q. 127, a. 2 ad primum, quod oppositio vitii contra virtutem non attenditur principaliter secundum causam vitii, sed secundum ipsam vitii speciem. Et secundum hanc, dicimus nos in hoc loco universaliter et absolute loquendo, quod majori virtuti majus vitium opponitur, licet aliunde possit habere causas alleviandi peccatum. Verum est tamen quod, si daretur aliquis actus contrarius fortitudini cum maxima difficultate ex parte objecti ad quod convertitur peccator, tunc illud peccatum perfectiori modo opponeretur fortitudini, et esset multo gravius quam intemperantia, etiam ex parte causae alleviantis. V. gr., si quis ex timiditate fugeret pati mortem quando tenebatur pro confessione fidei aut defensione reipublicae, et sciens et prudens incideret in aliud mortis periculum se praecipitando vel ad feras confugiendo, tunc profecto iste majus peccatum committeret quam si maximum contra temperantiam admiserit.

Ex dictis *sequitur* odium Dei esse maximum omnium peccatorum, tum propter dignitatem objecti cui opponitur, tum etiam quia difficile est ut in summo bono appareat ratio mali propter quam sit odio habendum, nisi propter maximam malitiam odientis, sicut daemones odio habent Deum.

15. — Denique in. hoc articulo advertit Cajetanus, in commentariolo initio hujus quaestionis, ne fallamur in materia de beatitudine hoc argumento, videlicet: odium Dei est maximum malum et majus quam carentia visionis Dei: ergo amor Dei est maximum et optimum bonum et majus quam visio Dei. Sed beatitudo debet consistere in optimo bono. Ergo consistit in amore Dei. Hoc argumentum non convincit, quia illa propositio, maximum malum opponitur maximo bono, intelligenda est in rebus habentibus contrarium. Lumen autem gloriae et visio Dei non habent contrarium; et ideo melius potest esse quam habitus et actus caritatis lumen gloriae et visio Dei. Immo hoc ipsum quod est carere contrario, attestatur excellentiae luminis gloriae.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum peccata carnalia sint minoris culpae quam spiritualia

Prima conclusio est **affirmativa.** — Quam probat divus Thomas ex triplici capite, scilicet ex parte subjecti, et ex parte objecti contra quod peccatur (nam peccata spiritualia sunt contra spiritum proprium, contra proximum et contra Deum, quae tenetur homo magis diligere quam proprium corpus contra quod peccat carnaliter), [et ex parte motivi].

Secunda conclusio: Peccata carnailia habent plus de conversione quam spiritualia, sed spiritualia plus de aversione.

Tertia conclusio: Peccata carnalia sunt magis exprobrabilia et majoris infamiae quam spiritualia, quod inteliigitur in hoc saeculo, nam in die judicii magis infames erunt majores peccatores.

De hac materia videatur divus Gregorius, lib. 31 *Moralium*, c. 31.

Est *unum dubium* circa secundam conclusionem: **Quomodo sit compositbile quod peccata carnalia sint majoris conversionis et minoris aversionis quam spiritualia.**

Et ratio dubitandi est, quoniam aversio sequitur conversionem ad bonum commutabile. Ergo quanto magis quis convertitur ad bonum commutabile, tanto magis avertitur a bono incommutabili.

Respondeo quod ista comparatio majoris conversionis in peccatis carnalibus quam in spiritualibus, dupliciter potest fieri et considerari: uno modo, secundum quod ipsa conversio est ad bonum sub ratione boni et proportionati potentiae carnaliter operanti in qua consummatur carnale peccatum. Altero modo, secundum quod est conversio indebita ad bonum

indebitum et disproportionatum secundum rectam rationem. Diximus ergo, si loquamur hoc secundo modo, procul dubio peccata carnalia, ceteris paribus, sunt minoris conversionis quam spiritualia, ut demonstrant rationes articuli. Si autem loquamur priori modo, ita verificatur secunda conclusio divi Thomae. Argumentum vero factum in oppositum probat dumtaxat quod illo priori modo peccata spiritualia non sunt majoris conversionis quam carnalia, siquidem ista sunt minoris culpae.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati, hoc est, utrum quanto fuerit major causa peccati sit majus peccatum

SUMMA TEXTUS

1. — Prima conclusio: Causa per se et propria peccati quanto fuerit major tanto magis auget gravitatem peccati, et hujusmodi causa est voluntas.

Secunda conclusio: Aliae vero causae extrinsecae et remotae, si inducunt voluntatem secundum modum suae naturae, sicut finis movet, augent gravitatem peccati.

Tertia conclusio: Si autem illae causae inducunt voluntatem praeter modum suae naturae, diminuunt gravitatem peccati; et hujusmodi causae sunt metus, ignorantia et passio antecedens judicium rationis. — Ratio hujus conclusionis est, quia haec tria diminuunt rationem voluntarii, ut dictum est supra, q. 6.

COMMENTARIUM

2. — Circa primam conclusionem observandum est, et etiam circa secundam, quod etiam si major vel minor intensio voluntatis in peccando augeat vel minuat gravitatem peccati, non tamen necessarium est hanc intentionem explicare in confessione, quia non est facile cognoscibilis quanta sit intensio, neque verbo explicabilis. Et deinde, quia non aggravat notabiliter major intensio, vel si fuerit valde notabilis, ex aliis circunstanciis ipsius facti poterit intelligi et pensari a confessario. V. gr., si peccat ex consuetudine, facile intelligitur quod intensius peccat, et poterit adhiberi remedium contra consuetudinem. Et denique, quia nunquam

prudentes confessarii interrogant poenitentem an magna intensione voluntatis peccaverint, sed interrogant quid fecerit, et quoties fecit, et quanto tempore perduraverit in affectu peccati et alias circumstantias aggravantes, quae facile in judicio humano possunt venire. Nam sacramentum poenitentiae est quoddam judicium exterius a judice humano ferendum loco Dei. Quare sufficit, etiam circa peccata interiora, ut fiat confessio humano modo, et non oportet hujusmodi intensiones voluntatis exprimere, quae etiam ipsomet operanti occultae sunt.

DUBIUM PRIMUM

3. — Est dubium circa secundam conclusionem: **Utrum si quis occidat hominem propter spoliandum ilium, peccet minus quam si occideret ex odio.**

Respondeo breviter ad hoc quod si odium sit directe et speciale contra dilectionem proximi, tunc majus peccatum est occidere hominem ex odio, quam propter illum spoliandum. Si autem odium accipiatur ut communiter includitur in omni peccato mortali contra, proximum, tunc minus peccatum est occidere hominem ex ira ut includit odium, quam occidere Hilum propter spoliandum. Et ratio est, quia ibi sunt duo peccata mortalia, scilicet homicidium et furtum. Ergo gravius peccat qui utrumque 'peccatum admittit. Si quidem cetera sunt paria, verum est tamen quod homicidium aliquo modo excusatur, si fiat ex passione avaritiae quae antecedit judicium rationis, sicut etiam excusatur homicidium aliquo modo quod fit ex ira praeveniehte judicium rationis.

DUBIUM SECUNDUM

4. — Denique etiam est dubium: **quid intelligat divus Thomas per voluntatem, cum inquit quod est per se et propria causa peccati.**

Et ratio dubitandi est quia nomine voluntatis vel potest intelligi ipsa potentia appetitus rationalis, vel actus ipsius potentiae voluntatis. Si intelligat et loquatur de ipsa potentia, non potest illa esse major aut minor, praesertim in eodem homine. Si autem loquitur de actu voluntatis, ille non est causa peccati, sed ipsum peccatum formaliter quo homo peccat. Non enim praeintelligitur mala voluntas ante peccatum, licet praeintelligatur ut defectibilis.

Respondeo, procul dubio divus Thomas non loquitur de ipsa potentia, sed de actu ipsius voluntatis, et dicit esse per se et propriam causam

peccati, quoniam accipit peccatum secundum totum complementum actus exterioris. Et quia actus exterior est effectus malae voluntatis, et idcirco est malus, quia voluntas est mala, merito dicit divus Thomas quod quanto voluntas fuerit major, hoc est, intensior, tanto erit majus peccatum ipse actus exterior.

3.— *Sed objicies:* contra, quia sunt quaedam peccata, v. gr., odium Dei, quae complentur perfecte in actu interiori. Ergo in istis non verificabitur quod voluntas est proprie et per se causa peccati; siquidem nomine voluntatis intelligis ipsum actum voluntatis.

Respondeo quod divus Thomas non definit modo quod voluntas, ut nominat actum voluntatis, semper habeat effectum a se distinctum, cujus sit causa; sed definit quod quando fuerit causa alicujus effectus exterioris, tanto erit majus peccatum effectus ille, quanto voluntas fuerit major.

Alius modus respondendi sese offert ut dicamus divum Thomam nomine voluntatis intellexisse liberum arbitrium. Et quamvis liberum arbitrium, ut dumtaxat nominat potentiam seu facultatem voluntatis et rationis ad utrumlibet, non recipiat magis et minus in hominibus, tamen quantum ad exercitium illius facultatis, potest aliquis majori vel minori libertate operari, quatenus judicium rationis, quod est radix libere agendi, magis et minus impeditur ut possit discernere convenientia media ad finem. Et tunc, ceteris paribus, qui cum majori libertate deliberat, magis peccat aut magis meretur.

6. — *Observandum est* autem quod major aut minor libertas exercitii liberi arbitrii non est pensanda secundum minorem vel majorem indifferentiam quae sit subjective in voluntate. Probatur, quia si ex hac parte exercitium liberum liberi arbitrii pensandum esset, Deus cum minori libertate operaretur quam angelus et homo, quia in ejus voluntate nulla est indifferentia subjectiva, juxta illud Jacobi, cap. 1 (v. 17): *Apud quem non est transmutatio neque vicissitudinis obumbratio.* Item, angelus esset minoris libertatis quam homo. Patet, quia voluntas angeli minorem habet indifferentiam subjective quam voluntas hominis. Probatur. In primis, voluntas angeli naturaliter est determinata ad exercitium volendi bonum, naturale sibi commensuratum, ita ut impossibile fuerit angelum peccasse in electione mediorum ad hunc finem. Deinde, postquam voluntas angeli semel eligit aliquod medium ad finem, immutabiliter est, nec potest retrocedere. Homo autem indifferentiam habet subjective in voluntate, non solum quantum ad exercitium volendi ultimum finem aut bonum in commune, ad quod naturaliter determinatur, quantum ad specificationem dum-

taxat, sed etiam habet indifferentiam voluntas hominis ut, postquam semel elegit aliquod medium, possit illum repudiare, et possit peccare, et poenitere, et studiose agere. Itaque liberum arbitrium in quo est maxima indifferentia subjective est humanum, ac proinde, si major et perfectior libertas consisteret in hac indifferentia, homo esset perfectiori modo et magis liber quam angelus, quam Deus et cum majore libertate ageret.

Nota secundo, quod, major vel minor libertas ad agendum pensanda est penes majorem vel minorem cognitionem indifferentiae mediorum ad finem, ita prorsus ut qui majori luce cognoverit proportionem et indifferentiam mediorum ad finem, iste cum majori libertate eligit. Quod autem hinc pensanda sit major vel minor libertas probatur. Quia radix libertatis, quae est formaliter in voluntate, consistit in judicio intellectus, quo judicatur proportio et indifferentia mediorum ad finem. Ergo, quanto radix fuerit perfectior, perfectiorem fructum dabit libertatis in ipsa voluntate ad eligendum.

7. ⊢ Hinc *sequitur* quod liberum arbitrium divinum magis libere operatur quam omnis creatura rationalis et intellectualis. Probatur, quia cognoscit distinctissime omnia media possibilia quae possunt habere proportionem ut ordinentur ad ultimum 'finem, qui est ipsemet Deus. Sed cognoscit similiter, quod nullum est medium quod non habeat indifferentiam ad ultimum finem; immo omnia simul media possibilia habent hanc indifferentiam, ita ut sine illis consistat ultimus finis, qui est Deus; et idcirco maxime libere creavit universum et maxime libere conservat illum.

Sequitur *secundo,* quod angelus habet perfectiorem libertatem ex natura sua quam homo. Ratio est quoniam habet perfectius judicium proportionis et indifferentiae mediorum ad finem.

Sequitur *tertio,* quod quia gratia perficit naturam rationalem, tanto erit magis perfectum liberum arbitrium in suis electionibus, quanto ex abundantiori gratia Dei actuali et majori luce et illustriori judicio rationis cognoscit proportionem mediorum ad finem, cognoscens simul quod illa media quae eligit, indifferentiam habent in ordine ad objectum voluntatis, quod est bonum in commune. Et ista ratio operandi libere invenitur perfectior in confirmatis in gratia: adhuc perfectiori modo in anima Christi Domini, quia in illa erat major cognitio et major firmitas ad non peccandum, quia erat in supposito divino.

Denique hinc sequitur quod quanto divina auxilia actualia fuerint efficaciora, tanto perfectius eligit justus et cum majori merito, non solum

quia ha'Bet judicium magis illustratum ad distinctionem boni et mali, sed etiam quia similiter voluntas intime recipit impulsum a libero arbitrio Dei, qui intranee fortiter et suaviter movet ad bonam electionem, non destruendo libertatem nostram, sed perficiendo illam instar divinae voluntatis, ita ut verificetur quod inquit Apostolus, *qui adhaeret* Deo *unus spiritus est* (I Cor., 6, 17). Et iterum ad Romanos, 8 (v. 14) : *Qui spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei,* quia operantur libere ad consecutionem gloriae Dei et hereditatis illius.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum circumstantia aggravet peccatum

SUMMA TEXTUS

1. — **Conclusio est affirmativa.** — Ratio est quia unumquodque natum est augeri ex eo ex quo causatur, 2 *Ethicorum*. Sed manifestum est quod peccatum causatur ex defectu alicujus circumstantiae. Ergo circumstantia auget malitiam peccati.

COMMENTARIUM

2. — Circa rationem divi Thomae nota primo, quomodo intelligatur illa maxima Aristotelis: *Unumquodque ex eodem natum est augeri ex quo causatur* (1). Et ratio dubitandi est quia viventia causantur a generantibus, sicut filius a parentibus, et tamen non augentur ab illis, sed a semetipsis propria virtute effectiva. Ergo falsa est maxima.

Respondeo, primo quidem, quod Aristoteles ibi loquebatur de habitibus in quibus universaliter verificatur quod augentur, quotiescumque augentur, ab eo a quo geniti sunt, sicut habitus acquisiti nostris actibus, augentur etiam nostris actibus effective, et habitus infusi ab Spiritu Sancto, non augentur ab alia causa effective, nisi ab Spiritu Sancto. Habitus vero naturalis, ut est lumen primorum principiorum, non est naturaliter augmentabilis, sed de potentia absoluta poterat augeri ab auctore naturae rationalis, et non ab alio. Sed tamen Aristoteles, quamvis loqueretur ibi de habitibus, tamen attulit maximam universaliorem, quae

(1) Aristot., *Ethic. Nie.,* l. 2, c. 2, nn. 8-9. Didot, 2, 16. Cf. *Comment. S. Thomae,* lect. 2.

se extendit ad unumquodque quod causatur, non simpliciter, sed ad illud quod natum est augeri, id est, quod potest recipere magis et minus. Nam angelus causatus est a Deo et creatus ex nihilo, *et* tamen non est aptus natus augeri in suo esse.

Deinde, cum maxima dicit, ab eodem a quo causatur, non intelligitur ab eodem numero. Constat enim quod habitus acquisitus non augetur ab eisdem actibus nostris numero, sed ab eisdem specie. Sic ergo intellecta maxima, non habet instantiam.

Et ad rationem dubitandi respondeo quod viventia augentur ab eodem in specie a quo causantur. Est enim ejusdem speciei filius cum patre, et sic cum augetur, augetur ab eodem, ab homine scilicet. Praeter quam quod etiam in viventibus, qui augentur ab intrinseco, possumus considerare causam permanentem a qua genita sunt, et a qua augentur effective; nam causae universales actualiter influunt in augmentum, quae fuerunt causae generationis.

3. — Deinde, circa minorem illius rationis est dubium in eo quod ait divus Thomas: "Manifestum est autem quod peccatum causatur ex defectu alicujus circumstantiae; ex hoc enim receditur ab ordine rationis, quod aliquis in operando non observat debitas circumstantias." Nam si haec propositio universalis est ad omne peccatum, sequitur quod omne peccatum specificetur a circumstantia vel ex defectu illius et non ab objecto ad quod convertitur.

4. — Ad hoc dubium *dupliciter* posset responderi. *Uno modo,* si quis dicat divum Thomam non loqui universaliter, sed dumtaxat intendere quod aliquando circumstantia potest aggravare peccatum, quoniam aliquando circumstantia transfert actum de bono in malum, sicut, v. gr., velle dare eleemosynam secundum se consideratum bonum est, sed velle furari ad dandam eleemosynam et velle dare eleemosynam ad sollicitandam virginem utrumque malum est: alterum propter malam circumstantiam quae dicitur *quibus;* alterum propter malam circumstantiam finis adjuncti. In quibus casibus nullam aliam malitiam habet collatio eleemosynae, nisi ex illis circumstantiis, quae per se primo specifieant illa peccata et transeunt ad rationem objecti; ac proinde, sicut circumstantiae sunt causa peccati et totius gravitatis illius, ita verificabitur quod etiam circumstantia poterit augere gravitatem peccati.

Sed tamen haec solutio non omnino satisfacit, quia modus ille loquendi divi Thomae causalis est: "Peccatum causatur ex defectu alicujus circumstantiae." Et rursus magis se explicat cum ait causaliter: "Ex

hoc enim receditur ab ordine rationis, quia aliquis in operando non observat debitas circumstantias"; quae locutio causalis est et formalis, atque adeo universalis.

Pro cujus intelligentia *nota,* ex doctrina divi Thomae in quaestionibus *De malo,* q. 2, de peccatis, a. 6 et 7, quod circumstantia potest duplicem respectum habere: alterum ad aliquid superius et communius; alterum ad aliquid speciale, ut, v. gr., quod sit res aliena, potest comparari ad hoc quod est accipere rem, quod est aliquid communius, et respectu illius est circumstantia quod sit res aliena; si autem comparetur ad speciem furti desinit esse circumstantia, quoniam potius est intrinseca differentia furti, Sed est observandum posse contingere, quod aliqua circumstantia comparetur ad aliquid speciale, et nihilominus maneat in ratione circumstantiae. V. gr., si quis ordinet furtum ad moechiam, tunc illa circumstantia finis adhuc est circumstantia respectu furti, quia finis ille non pertinet ad intrinsecam rationem furti, sed per accidens se habet ad furtum.

5. — His ita constitutis, *respondeo ad difficultatem propositam,* universaliter esse verum quod omnis qui peccat operando, ex eo peccat quia in ipsa operatione est defectus alicujus circumstantiae. Et ponimus exemplum in peccato angelorum, quod quidem fuit operatio qua voluerunt propriam excellentiam, et conversi sunt ad se ipsos amore proprio. Objectum autem hujus operationis secundum se bonum erat; sed quia non apposuerunt illam circumstantiam quam pro tunc tenebantur adhibere ex divino praecepto supernatural!, scilicet, ut referens suas operationes in Deum ut finem supernaturalem lumine fidei cognitum, et idcirco, quia operati sunt sine regula illa, peccaverunt peccato superbiae, volentes suam excellentiam et beatitudinem, et non a Deo. Quae nihilominus circumstantia, comparata ad peccatum superbiae angelorum, intrinseca est, neque habet rationem circumstantiae ut sic.

6. — Sed probatur universaliter haec doctrina. Quia certissimum est quod nemo intendens directe ad malum operatur, sed in omne operatione humana intendit homo per se et directe aliquod bonum. Sicut luxuriosus intendit delectationem per se, quae secundum se non est mala. Sed quia conjungitur illi defectus circumstantiae, scilicet quod secundum rectam rationem illa operatio non debet exerceri nisi cum propria uxore, idcirco illa operatio est peccatum. Et sic invenimus in omnibus peccatis circumstantiam respectu objecti operationis, ad quod directe et per se tendit humana voluntas. Sed quia in operando tenetur homo attendere, non

solum objectum quod sibi conveniens est, sed etiam ea quae circumstant illud objectum, quae regulari debent recta ratione, idcirco sibi imputatur ad culpam et peccatum ille defectus circumstantiae, quamvis secundum se et directe non sit volitus, sed sufficit quod indirecte velit; nemo enim intendens ad malum operatur.

7. — Reliquum est explicare consequentiam divi Thomae cum inferat: Ergo circumstantia aggravat peccatum. Non enim videtur bene sequi: nemo peccat nisi ex defectu circumstantiae: ergo circumstantia aggravat peccatum.

Respondeo quod divus Thomas non intendit quod omne peccatum aggravetur ex circumstantia, sed intendit concludere quod circumstantia potest aggravare peccatum ex eo quod illa sola potest causare peccatum. Ceterum bene infertur ex doctrina divi Thomae quod, si ex defectu circumstantiae bonae causatur peccatum, quod ex praesentia malae circumstantiae possit causari vel aggravari peccatum.

8. — Ex dictis dissolvi potest alia difficultas quae oritur ex eo quod dicit divus Thomas in articulo, circumstantia uxoris alienae transferre actum in aliud genus peccati, scilicet injustitiae; et secundum, hoc gravius est adulterium quam fornicatio. Videtur enim hoc esse falsum: *primo,* quoniam adulterium est species propria luxuriae: ergo sub eodem genere continetur cum fornicatione. Antecedens est divi Thomae, 2. 2, q. 154, a. 1 ad secundum, ubi numerat sex species luxuriae, inter quas collocatur adulterium.

9. — *Secundo* arguitur. Nam si adulterium non differt a fornicatione nisi in illa circumstantia injustitiae, sequitur quod, si maritus et ipsius uxor consentiant in admittendo alium virum, quod illud peccatum non erit injustitiae, neque gravius quam simplex fornicatio. Probatur sequela, quia scienti et volenti non fit injuria. Ac proinde adulter ille non peccat graviori peccato quam si fornicaretur; siquidem, tota ratio majoris gravitatis in adulterio oritur ex injustitia.

Neque valet respondere quod maritus non potest cedere juri suo in tali casu, quia contra hoc est, quamvis maritus non sit dominus uxoris ad omnem usum, tamen habet verum dominium circa legitimum usum uxoris. Unde ipsa uxor injuriam facit marito, dum illo nesciente et rationabiliter invito, alteri viro se tradit. Ergo, si illo sciente et consentiente habet rem cum altero viro, non facit illi injuriam. Deinde etiam si maritus esset dumtaxat custos corporis uxoris, poterat cedere juri suo, quamvis dominium uxoris maneret apud solum Deum, et tunc nulli fieret

injuria nisi Deo. At vero Deus non est minus dominus mulieris solutae quam conjugatae. Ergo pari ratione, qui fornicaretur, peccaret contra justitiam, usurpando mulierem alienam.

10. — Pro solutione hujus difficultatis *praesupponendum est* saepe contingere quod in eodem actu concurrant deformitates diversorum vitiorum. Et ita adulterium potest contineri sub luxuria, et simul sub injustitia.

Nota, secundo quod circumstantia illa uxoris alienae potest comparari vel respectu proprii generis luxuriae, vel respectu alterius speciei sub eodem genere, v. gr., respectu simplicis fornicationis. Et quidem, si comparetur ad proprium genus luxuriae, non transfert formaliter actum ad aliud genus, quin potius formaliter contrahit genus ad speciem adulterii. Si autem comparetur ad alteram speciem, scilicet ad simplicem fornicationem, tunc talis circumstantia transfert actum illum luxuriae ad speciem injustitiae, in quantum marito fit injuriam, quae tamen ratio injustitiae non est essentialiter formalis ratio adulterii, prout est species luxuriae. Et per hoc patet ad primum argumentum, et statim magis explicabitur.

11. — **Ad** *secundwm* respondeo quod divus Thomas non dixit totam rationem majoris gravitatis adulterii esse injustitiam factam marito, sed dixit in hoc esse gravius peccatum adulterii quam fornicatio, quia fit injuria marito. Ceterum, si maritus consentit et uxor illius fatetur non fleri ipsi injuria, sed deficit illa circumstantia injustitiae quae consistit in detrectationae rei alienae invito domino, nihilominus manet formalis et propria ratio adulterii sub genere luxuriae, quae consistit in hoc quod quis inordinate accedat ad mulierem foedere conjugali conjuncta alteri viro, quod quidem peccatum est contra foedus et statum matrimonii, sine quo respublica salva et tuta consistere non potest. Nam proles non posset sicut decet educari sine certitudine parentis, qui credit talem filium esse proprium.

12. — Denique adverte quod, quamvis unius vitii propria differentia explicari non possit sine circumstantia alterius vitii, tamen ex hoc non colligitur quod differentia illius vitii constituat illud peccatum forrnaliter, sed materialiter adjungitur et quasi signum alterius specie. V. gr., simplex fornicatio est species luxuriae et mortale peccatum ex objecto, et nihilominus ejus malitia mortalis non potest explicari nisi ex injustitia quae fit proli generandae. Ad hunc etiam modum adulterium est propria species luxuriae, cujus tamen specialis gravitas regula-

riter explicatur ex injustitia quae fit contra virum. Sic etiam raptus ponitur propria species luxuriae, ut quando quis per violentiam opprimit virginem, et tamen constat quod nomen violentiae dicit rationem injustitiae, non quia sit ratio formalis speciei luxuriae, sed accipitur tamquam signum certum inordinatae concupiscentiae, quia non se continet homo, etiamsi mulier ipsa nolit.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum gravitas peccati attendatur secundum majus nocumentum.

1. — Prima conclusio: Quando nocumentum est praevisum et intentum, auget directe gravitatem peccati.

Secunda conclusio: Quando nocumentum est previsum, sed non intentum, auget gravitatem peccati indirecte.

Tertia conclusio: Quando nocumentum neque est praevisum neque intentum, sed per accidens se habet respectu peccati, non auget directe gravitatem, quamvis imputetur ad poenam propter negligentiam considerandi mala quae evenire possent, si tamen homo dabat operam rei illicitae.

Quarta conclusio: Quando nocumentum neque praevisum est neque intentum, tamen se habet per se respectu actus peccati, urget gravitatem peccati.

Hactenus de nocumento in proximum dictum est. Nunc autem de nocumento ipsius peccati.

Quinta conclusio: Quando nocumentum est poenale illi qui peccat, et non est praevisum neque intentum, sed per accidens se habet respectu actus peccati, non auget gravitatem peccati, neque sequitur ex majori peccato.

Sexta conclusio: Quando nocumentum est poenale illi qui peccat, et non est praevisum neque intentum, tamen se habet per se respectu actus peccati, non quidem auget gravitatem peccati, sequitur tamen ex graviori peccato majus nocumentum.

Septima conclusio: Oeteris paribus, fidelis sciens poenas inferni gravius peccat quam infidelis.

Ultima conclusio, ad secundum: **Quando nocumentum est causa majoris gravitatis in peccato, habet hoc, non quatenus nocumentum poenale est, sed secundum quod causât majorem inordinationem in actu peccati.**

COMMENTARIUM

2. — Circa primam et secundam conclusionem est advertendum, quid sit quod nocumentum aggravet directe, quid vero indirecte. Et dicimus quod aggravare directe nihil aliud est, quam quod illud quod aggravat sit volitum directe et intentum, et ita habet rationem objecti voluntatis, de quo dictum est articulo tertio quod aggravat peccatum. At vero illud aggravat indirecte quod non est volitum directe, neque intentum propter se ipsum, sed per aliud et ratione alterius. Unde, sicut dictum est supra, q. 71, a. 3, quod inordinatio quae reperitur in peccato non per se specificat, sed ex consequenti, ita nocumentum quod est praevisum et non intentum, specificat per accidens, et non aggravat nisi indirecte, sicut, v. gr., quando aliquis vadit ad fornicandum, et transit per segetes alienas, quia non est alia via, illud nocumentum perditionis segetum proximi non specificat voluntatem ejus, et nihilominus aggravat voluntatem fornicandi, sicut circumstantia *quibus,* quam alias tenebatur evitare. Sed adverte quod hujusmodi considerationes metaphysicae non sunt multum necessariae ad sacramentum confessionis. Sufficiet enim peccatori si confiteatur quod fornicatus est, et quod destruxit alienas segetas, neque tenetur confiteri illas destruxisse ut transiret ad fornicandum.

DUBIUM PRIMUM

3. — Jam vero circa tertiam conclusionem plures difficultates se offerunt; videtur enim in multis deficere. In primis, in eo quod dicit, nocumentum, si non sit praevisum neque intentum, non aggravat directe; quibus verbis insinuat quod aggravat indirecte. Ex quo rursus sequitur nullam esse differentiam inter secundam et tertiam conclusionem, nam in secunda conclusione dicitur quod, quando nocumentum est praevisum et non intentum, aggravat indirecte. Non igitur est differentia in utroque casu.

4. — *Secundo* arguitur: nam in tertia conclusione dicitur quod nocumentum illud imputatur ad poenam, ubi insinuat non imputari ad culpam. At vero, in eadem conclusione ait quod imputatur ad poenam propter negligentiam considerandi mala, quae possent evenire. Igitur ibi est culpa, ac proinde, videtur esse contradictio in conclusione.

5. — *Tertio* arguitur: nam videtur superfluum omnino id quod adjicitur, scilicet, si dabat operam rei illicitae. Nam, qui adhibet sufficientem

diligentiam quam tenetur adhiberi, immunis est a culpa; sive alias det operam licitae rei sive illicitae excusatur a culpa. Superfluum est igitur adjicere, si dabat operam rei illicitae.

His non obstantibus, conclusio divi Thomae vera est.

6. — Ad *primum* argumentum respondeo, esse maximam differentiam inter secundam et tertiam conclusionem. Nam in tertia conclusione requiritur necessariam esse negligentiam considerandi, dando operam rei illicitae. Hoc autem non est necessarium in secunda conclusione. Item, aliqui dicunt in casu tertiae conclusionis non esse necessariam culpam ut incurratur irregularitas ex nocumento secundo, sed sufficit dare operam rei illicitae; in casu vero secundae conclusionis est necessaria culpa. Alii vero doctores dicunt quod ad incurrendam, irregularitatem ex nocumento consecuto in casu tertiae conclusionis, est necessaria culpa, et ideo divus Thomas dixit in illa conclusione tertia, quod non aggravat directe, insinuando quod indirecte aggravat. Et si quaeratur ab eis, in quo ergo differunt secunda et tertia conclusio, respondent, quia hoc quod est aggravare indirecte habet latitudinem, et in uno casu magis per accidens et indirecte nocumentum aggravat quam in alio casu. De hac re, circa quartam conclusionem dicemus nostram sententiam.

7. — Ad *secundum* argumentum respondeo quod divus Thomas loquitur de negligentia praesumpta ab ipso jure, quando aliquis dat operam rei illicitae.

Ceterum circa hoc argumentum dubium esse poterat: *utrum vera irregularitas incurratur ex homicidio consecuto, quando homo apposuit diligentiam sufficientem në consequeretur, sed nihilominus dabat operam rei illicitae,* ex *cujus actione secutus est homicidium*.

Jurisperiti in cap. *Cum dilectus,* de homicidio voluntario, tenent partem affirmativam; et idem sentit Silvester in verbo *Homicidio,* 2. Vide Cajetanurn in 2. 2, q. 64, a. 8.

Alii vero gravissimi theologi oppositum sentiunt; Soto, lib. 5 *De justitia et jure,* q. 5, a. 9, et Cano.

De hoc dubio disputatum est a nobis in nostris Commentariis in Secundam secundae, q. 64, a. 8, dub. 3.

DUBIUM SECUNDUM

Circa quartam conclusionem est dubium circa illud quod ait divus Thomas, nocumentum quod non est praevisum neque intentum, sed tamen est per se conjunctum cum pecato, aggravat directe, etc.

8. — Arguitur enim *primo in oppositum*. Id quod neque per se respicitur a voluntate, neque est praevisum, neque intentum, non potest aggravare directe.

9. — Arguitur *secundo*. In secunda conclusione dicitui' quod hoc detrimentum, quod est conculcare segetes, per accidens conjungitur cum fornicatione, et ideo, quamvis sit praevisum, non aggravat directe fornicationem. Sed etiam scandalum non nisi per accidens conjungitur cum fornicatione. Etenim, sicut ex fornicatione non consequitur per se conculcatio segetum, sed ex tali singulari fornicatione hic et nunc, ita etiam ex fornicatione non sequitur per se scandalum—potest enim homo fornicari cum muliere parata in occulto—, sed ex tali fornicatione in singulari, scilicet, quae fit publice. Ergo eadem est. ratio in utroque eventu quantum ad hoc quod nocumentum aggravet directe vel indirecte.

Sed dices quod scandalum per se consequitur ex peccato publico. *Contra,* nam aliquando etiam ex fornicatione publica non sequitur scandalum; v. gr., si milites procaces et impudici concubinas secum ducant ad bellum non est scandalum aliis.

10. — *Respondeo* conclusionem divi Thomae esse verissimam.

Et ad argumentum *primum* dicimus quod nocumentum quod est per se conjunctum cum tali actu, quamvis non sit praevisum neque intentum formaliter, est tamen virtualiter intentum. De qua re vide Conradum, super istum articulum. Advertendum enim est, quod intentum et volitum habent latitudinem. Aliquando enim intenditur expresse et formaliter, aliquando vero virtualiter; sicut etiam specificare actum potest contingere formalissime, potest etiam contingere virtualiter, ut docet divus Thomas 2. 2, q. 59, a. 2, ex doctrina Aristotelis, 5 *Ethicorum,* cap. 8 (1).

11. — Ad *secundum* argumentum respondeo quod cuicumque peccato publico conjungitur per se, moraliter loquendo, detrimentum scandali proximorum; nam, ut docet divus Thomas q. 1 *De malo,* a. 3 ad 15. aliquid conjungitur cum aliquo effectu tamquam accidens, raro et in paucioribus, et tale accidens non conjungitur per se et directe cum intentione agentis. Aliquando vero aliquod accidens conjungitur cum effectu, ut in plurimum, et talis conjunctio reputatur per se moraliter, ac proinde per se etiam conjungitur cum intentione agentis et producentis effectum. Et quamvis non sit praevisum neque formaliter et per se intentum dumtaxat, tamen qui vult ipsum effectum directe, etiam virtua-

(1) Artstot., *Ethic. Nie.,* l. 5, c. 8. Didot, 2, 61.

liter vult illud nocumentum, quod si praevideret, teneretur evitare. Differentia itaque consistit inter quartam et secundam conclusionem in hoc quod nocumentum quod sequitur ex ipso actu peccati, per se auget directe peccatum, etiamsi non sit praevisum neque intentum secundum se seorsum. At vero nocumentum quod sequitur ex aliquo actu singulari hic et nunc propter aliquam singularem circumstantiam, quae non pertinet, ut in plurimum, ad speciem peccati, dumtaxat aggravat indirecte, ut patet in exemplo secundae conclusionis, de nocumento quod facit qui transit per segetes ad fornicandum.

Sed observandum est quod, sive nocumentum directe aggravet peccatum, sive indirecte, si tamen fuerit voluntarium., saltem interpretative, tenebitur peccator ad restitutionem damni quod inde secutum est proximo.

DUBIUM TERTIUM

12. — Est dubium contra quintam conclusionem et arguitur contra illam. Non minus tenetur homo se ipsum diligere, quam proximum. Ergo nocumentum quod incurrit ipse qui peccat, non minus aggravat peccatum quam ipsum nocumentum quod incurrit proximus. *Confirmatur,* nam si nocumentum quod homo incurrit non est praevisum neque intentum, sed per accidens se habet ad actum peccati, nulla erit differentia quantum ad hoc quod ipsemet homo incurrat nocumentum vel proximus; nihilominus non magis vel minus aggravabitur peccatum ex nocumento.

Ad hanc difficultatem respondetur doctrinam divi Thomae eam esse quod non eodem modo se habent homines ad propria nocumenta et aliena. Nemo enim censetur negligens in ordine ad proprium nocumentum evitandum sicut ad alienum. Si autem fuerit homo negligens respectu proprii nocumenti in aliquo bono cujus non est dominus, gravius peccat quam si esset causa ejusdem nocumenti in proximo. V. gr., si ex actu fornicationis sequatur gravis infirmitas fornicantis, quia ipse erat debilis et poterat et tenebatur advertere tale nocumentum, tunc fornicatio valde aggravatur ex nocumento, quia homo non est dominus salutis et vitae suae.

Ceterum quaedam nocumenta sunt in quibusdam bonis quae respectu proximi imputantur nobis ad mortalem culpam, non autem respectu nostri. Et ratio est quia nos sumus domini quorumdam bonorum, et pos-

sumus in illis pati nocumentum absque mortali culpa, etiamsi prodige consumamus illa. V. gr., respectu pecuniae et propriae famae pati nocumentum per se loquendo non est mortalis culpa, quia homo dominus est illorum bonorum. Si tamen proximus laedatur in hujusmodi bonis, erit mortale peccatum contra justitiam et caritatem proximi.

13. — Circa solutionem ad tertium argumentum Cajetani facile conceditur quod qui sollicitat mulierem ad fornicationem ea intentione ut mulier amittat gratiam Dei, gravius peccat quam si illam occidat, quia tale peccatum est odium directe oppositum caritati. Nihilominus aliis viris doctis et prudentibus videtur quod magis peccaret si illam occideret. Et ratio est *in primis* quia homicida per se ipsum est causa efficax mortis corporalis contra voluntatem proximi; at vero scandalizator non est causa efficax scandali sine voluntate proximi. *Deinde,* qui occidit corporaliter irreparabile nocumentum infert proximo, non autem, qui scandalizat; facile enim scandalizatus poterit per poenitentiam reparari. Si autem damnum spirituale esset irreparabile, proculdubio esset majus peccatum scandalum quam omnis occisio; v. gr., si jam jam meriturum aliquis induceret in haeresim vel in aliquod mortale peccatum. *Tertio* si intendere scandalum proximi est gravius peccatum quam ipsum occidere, sequitur quod etiam esset gravius quam occidere mille homines. Probatur sequela, quia bonum spirituale multo excellentius est quam multae vitae corporales. *Denique* sequeretur ex opposita sententia quod persuadere alicui unum veniale peccatum ea intentione ut venialiter peccet, esset majus peccatum quam illum occidere. Patet sequela, quia majus nocumentum est unum veniale peccatum quam vitam corporalem amittere.

14. — Pro intelligentia hujus difficultatis dicimus *primum* quod doctrina Cajetani est intelligenda quantum est ex ipso genere peccati; cum quo tamen stat quod non omne scandalum ex intentione sit gravius quam homicidium. Et hoc satis probabiliter confirmatur argumentis factis.

Dicimus *secundo* quod illa argumenta non necessario concludunt, quia pariter efficerent quod odium Dei non esset gravius peccatum quam homicidium propterea quod nullum nocumentum accidit ipsi Deo. Et similiter odium sive invidia fraternae gratiae, quod est peccatum contra Spiritum Sanctum, probaretur esse minus peccatum quam homicidium.

Denique dicimus quod sicut solo affectu desiderare malum culpae mortalis ipsi proximo est majus peccatum quam desiderare mortem corpo-

ralem, ita etiam ex tali affectu scandalizare est gravius peccatum quam ex tali affectu occidere. Probo consequentiam, quia sicut se habet desiderium ad desiderium, ita se habet executio unius desiderii ad executionem. alterius desiderii. Quamvis tamen ratione nocumenti violenti aliquam gravitatem concedimus homicidio quam non habet scandalum, sed ex alia parte exceditur homicidium ab scandalo.

Ceterum de peccato veniali dicimus quod, quamvis sit majus malum quam amissio omnium bonorum temporalium, etiam ipsius vitae, et quilibet teneatur potius vitam amittere quam venialiter peccare, nihilominus quia veniale peccatum, non includit aversionem a Deo, homicidium vero et furtum includunt aversionem a Deo, idcirco gravius peccat qui occidit proximum et qui furatur quam qui persuadit alteri veniale peccatum, quia non peccat nisi venialiter. Unde homicidium in infinitum excedit omne veniale peccatum, sicut et quilibet mortale peccatum in infinitum excedit etiam gravissimum veniale.

ARTICULUS NONUS

Utrum peccatum aggravetur ratione personae in quam peccatur

Conclusio est affirmativa. — Et ratio est quia persona in quam peccavit est quodammodo objectum peccati.

Adverte breviter in hoc articulo quod qualitas personae in quam peccatur dupliciter potest aggravare peccatum. Uno modo mutando speciem, ut si quis occidat clericum, ipsum, homicidium efficitur sacrilegium; et si occidat patrem, est parricidium. Altero modo non mutando speciem peccati, ut si quis occidat hominem studiosum, homicidium est absolute.

Nota secundo consequenter quod qualitas personae quae mutat speciem peccati, necessario explicanda est in confessione. Quando vero non mutat speciem, non semper necessario explicanda est, nisi forte notabiliter aggravet. V. gr., si quis occidat hominem valde exemplarem in omni virtute cujus vita utilis erat in republica, et fortassis in tali casu mutat speciem peccati, et homicidium est contra pietatem patriae debitam.

Denique adverte in quibusdam peccatis impertinenter se habere dignitatem personae contra quam peccatur. V. gr., si quis furetur ab homine nobilissimo et doctissimo perinde est ac si furatus fuisset ab homine rustico. Itaque peccatum ut aggravetur ex dignitate personae contra

quam peccatur, debet habere contrarietatem et inordinationem, contra illam dignitatem, ut quando quis percutit sacerdotem qui pro dignitate sua veneratione dignus est.

ARTICULUS DECIMUS

Utrum magnitudo personae peccantis aggravet peccatum

SUMMA TEXTUS

1. — Prima conclusio: Peccatum ex subreptione proveniens minus imputatur ei qui est major in virtute.

Secunda conclusio: Peccata quae ex deliberatione procedunt, tanto magis imputantur homini, quanto est major in scientia vel virtute. — Et hoc propter quasdam egregias rationes quas ponit divus Thomas in articulo.

DUBIUM PRIMUM

2. — Aliquae difficultates se offerunt in hoc articulo. Prima est circa intelligentiam primae conclusionis, utrum sit intelligentia tantum de veniali peccato, an etiam de mortali. Et ratio dubitandi est, quia rationes illae quatuor quae probant secundam, conclusionem divi Thomae, militant etiam contra primam conclusionem, si intelligatur de peccato mortali. Ergo dumtaxat de veniali est intelligenda.

3. — Ex altera parte probatur quod debeat etiam intelligi de peccato mortali ex ipsamet ratione divi Thomae pro prima conclusione: quoniam alias non esset conveniens comparatio, sed ridicula, dicere quod peccata venialia sanctorum sunt minora quam mortalia aliorum hominum. Et denique, divus Thomas loquitur in communi de peccato ex subreptione proveniente. Constat autem quod peccatum ex subreptione, id est, quod incipit ab aliqua passione praeveniente et maxima occasione, solet etiam esse, non solum veniale, sed etiam mortale, vel propter morosam delectationem, aut etiam propter consensum expressum ex infirmitate. Ergo hujusmodi conclusiones intelligendae sunt etiam de mortali peccato.

4. — Ad *argumentum in oppositum* respondeo quod rationes quae probant secundam conclusionem, non convincunt contra priorem, quia non sunt cetera paria. Etenim quod peccatum sit ex subreptione in persona magnae sanctitatis et scientiae, est signum certum quod fuit maxima

tentatio praeveniens et perturbans judicium rationis, et ideo maxime excusatur, quam ex aliis circumstantiis aggravetur, quae referuntur in quatuor rationibus articuli. Ceterum, si daretur peccatum ex aequali subreptione proveniens in viro magnae santitatis et in alio nullius aut minimae virtutis, fatemur esse gravius peccatum in illo, quam in isto, quia cetera sunt paria, et tunc habent locum rationes illae quatuor.

DUBIUM SECUNDUM

Est secundum dubium: **Utrum circumstantia magnitudinis personae peccantis sit necessario explicanda in confessione.**

5. — Arguitur *primo* pro parte affirmativa; nam in peccatis quae sunt ex deliberatione, notabiliter aggravat illa circumstantia. Ergo explicanda est in confessione. Antecedens probatur rationibus divi Thomae pro secunda conclusione. Consequentia vero est manifesta, quia in confessione non solum, explicandae sunt circumstantiae quae mutant speciem, sed etiam quae notabiliter aggravant intra eamdem speciem, ut si quis furatus est centum vel mille.

6. — Arguitur *secundo*. Si quis persuadeat vel attrahat ad peccandum proximum magnae virtutis, etiamsi non intendat directe scandalizare, tenebitur exprimere in confessione illam circumstantiam, propter notabile nocumentum spirituale proximi. Ergo multo magis tenebitur illam circumstantiam de se ipso exprimere, propter notabile nocumentum spirituale.

7. — Sed in oppositum est usus hominum timoratae conscientiae, etiam sapientium; nullus enim ex confessariis interrogat hanc circumstantiam, num ille qui confitetur fuerit magnae virtutis, neque etiarn poenitentes viri docti solliciti sunt de hujusmodi circumstantia exprimenda in confessione.

8. — Ad hanc difficultatem respondeo, et sit **prima conclusio:** *Quando circumstantia magnitudinis personae peccantis mutat speciem peccati, necessario est aperienda in confessione;* v. gr., si sit religiosus vel sacerdos qui fornicatur, addit enim circumstantiam sacrilegii propter votum castitatis. At vero ipsamet circumstantia respectu furti, neque mutat speciem, neque aggravat notabiliter. Si autem vir magnae virtutis in opinione populi peccasset publice, tunc magnitudo personae in opinione populi necessario est explicanda propter notabile scandalum. Et idem dicendum est de sacerdote et religioso publice peccante; non enim satis

est confiteri se publice peccasse, sed adjicere illam circumstantiam, cum sit sacerdos, cum sit religiosus,

9. — **Secunda conclusio:** *Bonum consilium est ad puritatem conscientiae circumstantiam magnitudinis personae humiliter explicare in confessione, quin potius hoc tutissimum est, quia fortassis in tali persona est aliqua specialis ingratitudo quae per se est peccatum mortale, quamvis occultum, et cum illa explicatione fit integra confessio.*

10. — **Tertia conclusio:** *Praeter illos casus qui continentur in prima conclusione, non auderem obligare sub peccato mortali ut poenitens explicet magnitudinem suae personae quoties mortaliter peccaverit.* Ratio est in primis argumentum quod fecimus in oppositum. Deinde, quia excellentissima magnitudo personae peccantis, de qua divus Thomas loquitur in hoc articulo, est virtus et gratia Dei. De hac autem nemo habet certitudinem; immo, quanto quisque justior est, tanto humilius de se judicat, etiamsi habeat magnas conjecturas divinae misericordiae erga se. Igitur ille justus non poterit commode magnitudinem suae virtutis in confessione exprimere.

Ceterum, alia Dei beneficia, de quibus certus est homo se illa recepisse, quae pertinent ad cognitionem divinorum vel ad divinas inspirationes quas homo experitur, tutissimum est explicare hanc circumstantiam in confessione, quia fortassis est aliqua ingratitudo in homine quae sit peccatum mortale.

11. — Ad argumenta in oppositum respondeo. Ad *primum,* quod illa circumstantia non aggravat notabiliter, nisi mutando speciem. Neque est simile de furto, quoniam in furto ratione nocumenti illati proximo, tenetur exprimere circumstantiam quantitatis furti.

12. — Ad *secundum* respondetur negando consequentiam. Et ratio discriminis est, quoniam gratia et virtutes infunduntur nobis a Deo et dantur cum dominio ipsarum. At vero respectu proximi, sumus dumtaxat custodes ex caritate gratiae et virtutis illius, et nullo modo domini; ac propterea est speciale peccatum scandali virum magnae virtutis ad peccandum inducere.

QUAESTIO SEPTUAGESIMA QUARTA

De subjecto peccatorum

ARTICULUS PRIMUS

Utrum voluntas sit subjectum peccati

Conclusio est affirmativa. — Ratio est quia peccatum est actio immanens et moralis. Ergo debet esse in principio elicitivo, quod est voluntas.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum sola voBuntas sit subjectum peccati

SUMMA TEXTUS

1. — **Prima conclusio: Non solum voluntas potest esse subjectum peccati, sed omnes illae potentiae quae moveri possunt ad suos actus vel ab illis reprimi per voluntatem.** — Ratio est quia omne quod est principium actus voluntarii ut sic potest esse subjectum peccati.

Secunda conclusio, ad primum: Non peccatur, nisi sola voluntate sicut primo movente; aliis autem potentiis peccatur sicut a voluntate motis.

DUBIUM UNICUM

2. — Est dubium circa istos duos articulos: **Utrum omnes actus morales sint immanentes in voluntate tamquam in subjecto, an etiam sint in appetitu, sensitivo, vel etiam possint esse actiones transeuntes quarum principia sint membra corporis.**

Et ratio dubitandi est quia homicidium actus moralis est, et tamen est actio transiens in externam materiam; et similiter curare infirmum est actus moralis et transiens.

De hac difficultate disputant scholastici 2 *Sententiarum*, d. 35. Scotus q. 2 et 3, universaliter asserit peccatum dumtaxat formaliter inveniri in voluntate, in aliis vero potentiis materialiter, aut sicut in effectu.

3. — Cajetanus super istum articulum videtur quibusdam in eamdern sententiam declinare. Ait enim quod propositio illa divi Thomae, omnes actus morales sunt immanentes, formaliter est intelligenda. Pro cujus intelligentia *notat primo,* quod cum subjectum xnoralitatis sit actus voluntarius, oportet accipi in quantum voluntarius est, quando sumitur in quantum moralis, et ex negatione voluntarii sequitur moralis negatio actus. Cum igitur actus exterior moralis a pluribus causetur, v. gr., occisio hominis causatur in voluntate occisoris et ab irascibili *et* manu tamquam a principiis subordinates. Tunc si comparetur homicidium ad ipsam manum, non procedit ab illa quatenus actus voluntarius est, quia manus secundum se non est liberum principium, sed serviliter subjacet imperio rationis, ac proinde illa occisio non est moralis actus prout est a manu, sed dumtaxat prout est ab aliquo principio immanente et libero. Si autem illa occisio comparetur ad voluntatem, est actus voluntarius et moralis et quodammodo elicitus, scilicet, in quantum voluntarius est et moralis.

Ex quo infert Cajetanus, quod non solum est verum peccatum esse in voluntate, sed etiam quod omne peccatum est in voluntate. Ratio est quia omne peccatum est actus moralis et immanens, et est a voluntate tamquam a principio. Ergo est in voluntate.

Verurntamen, quia divus Thomas in hoc articulo definit quod non solum voluntas est subjectum peccati, *notat secundo* Cajetanus quod non inconvenit ut idem peccatum sit in. pluribus subjective secundum diversas rationes subordinatas, sicut potest esse a pluribus principiis. Idem enim est in actibus immanentibus esse a principio et esse in principio. Cum ergo omne peccatum procedat a voluntate positive vel privative, necesse est quod omne peccatum sit in voluntate. Cum autem aliquando sit elicitus actus ab aliqua potentia sub imperio voluntatis, v. gr., vitiose irasci vel concupiscere, oportet tale peccatum, secundum illam actionem irae vel concupiscentiae esse in irascibili vel concupiscibili a qua elicitur. Ex quo sequitur, aliquod peccatum posse collocari in tribus potentiis, scilicet, in ratione, et in voluntate et in appetitu sensitivo; in ratione quidem ut in primo dirigente, in voluntate vero ut in primo movente, in appetitu autem sensitivo ut in proximo elicitivo; et tale peccatum est intemperantiae actus.

4. — Hanc sententiam Cajetani aliqui thomistae falsam reputat et multipliciter contra illam argumentantur. Nihilominus, si recolamus ea quae docet divus Thomas supra, q. 20, per quatuor articulos, ubi explicat quomodo actus exterior in quantum est effectus interioris nihil addit bonitatis aut malitiae supra interiorem, ac proinde neque actus ipse exterior dicitur bonus vel malus formaliter, nisi denominative et extrinsece ab actu interiori; verum est tamen quod si ipse actus exterior consideretur, non ut effectus interioris, sed ut objectum voluntatis, isto modo prius habet quamdam rationem boni vel mali, per hoc quod conformis est vel deformis cum recta ratione et lege. Advertendum est enim, quod bonitas vel malitia moralis analogice dicitur de bonitate quae consideratur in objecto, et de bonitate quae consideratur in actu voluntatis et appetitus sensitivi ut subjicitur rationi, et de bonitate quae consideratur in actu exteriori tamquam in effectu interioris actus. Etenim cum objectum dicitur bonum, non tribuimus illi bonitatem formalem moralem qua homines boni dicuntur, sed dicitur objectum bonum, quoniam ex natura sua habet eonformitatem cum recta ratione et lege aeterna; ac proinde, finalizando actus voluntatis, est causa ut mensura legitima bonitatis formalis quae est in appetitu rationali, in quo solum invenitur formaliter bonitas vei malitia qua, homines boni vel mali dicuntur. Ceterum actus ipse exterior prout est effectus hic et nunc interioris actus voluntatis, peccatum quidem denominabitur, sed nullam malitiam habet intrinsece et subjective, quoniam potius omnino ab extrinseco denominatur peccatum, sicut effectus peccati interioris.

Quapropter sic explicata sententia Cajetani, non est contraria sententiae divi Thomae. Cajetanus enim non negat peccatum inveniri formaliter in appetitu sensitivo, sed ait hoc ipsum peccatum, in quantum peccatum est, esse etiam formaliter et subjective in voluntate, quatenus actus appetitus sensitivi ita subordinatur cum actu voluntatis, ut resultet unus actus moralis perfectus circa illam materiam. Nos itaque sequimur sententiam Cajetani, hoc unum adjicientes, quod quamvis actus humanus bonus vel malus secundum rationem communem moralis bonitatis aut malitiae sit per prius et principaliter in voluntate, tamen cum hoc stat quod actus peccati intemperantiae, v. *gr.*, secundum suam completam speciem per prius sit in appetitu sensitivo tamquam in subjecto proprio. Et ratio est quia ibi est virtus et actus temperantiae ad repugnandas passiones, quod magis explicabitur in duobus articulis sequentibus. Et in hoc differt sententia divi Thomae a sententia Scoti, quod Scotus tan-

turn in voluntate collocat peccatum et omnem virtutem sicut in subjecto; sed divus Thomas ponit etiam in appetitu sensitivo peccatum et virtutem tamquam in subjecto. Sunt enim in appetitu sensitivo duae virtutes, scilicet, fortitudo et temperantia; ac proinde peccata contraria sunt in appetitu sensitivo.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum in sensualitate possit esse peccatum

| Pro *intelligentia tituli* nota quod sensualitas, non solum dicit absolute appetitum sensitivum, sed connotât quod sit appetitus sensitivus non per omnia subditus rationi, sed quod possit praevenire et antevertere judicium rationis; cum tamen, secundum rectum ordinem naturae rationalis, secundum quod a Deo ordinata fuit et creata cum justitia originali, oporteret quod operatio omnis appetitus inferioris excitaretur semper a parte superiori.

Hinc *sequitur* quod sensualitas non sit ponenda in Christo Domino proprie loquendo, quamvis in ipso sit appetitus sensitivus. Ratio est quia in Christo Domino, propter plenitudinem gratia^ habitualis et unionis, erat excellentior rectitudo naturae humanae quam fuerit in Adam per justitiam originalem, ac proinde perfectissime appetitus sensitivus per omnia subdebatur rationi rectae, ita ut nihil coeperit appetere vel fugere, nisi ex imperio rationis, secundum legem aeternam et obedientiam omnimodam ad divinam voluntatem.

In hoc igitur articulo est **conclusio affirmativa.** Ratio est quia actus sensualitatis potest esse voluntarius et inordinatus.

Secunda conclusio, ad secundum: **Sufficit ad rationem peccati, quod voluntate possit homo reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si praesentiat, quamvis non possit omnes vitare.**

Tertia conclusio, ad tertium: **Motus sensualitatis rationem praeveniens est** peccatum **veniale.**

ARTICULUS QUARTUS

Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale

SUMMA TEXTUS

1. — **Conclusio est negativa.** — Et ratio est quia inordinatio a fine non est nisi ejus cujus est ordinare ad finem.

Secunda conclusio, ad primum: **Actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale, sed non est mortale secundum quod est a sensualitate, sed secundum quod est rationis.**

Tertia conclusio, ad tertium: **Peccatum veniale quod est in sensualitate, dispositio est ad mortale quod est in ratione.**

DUBIUM UNICUM

Est dubium circa istos duos articulos de veritate conclusionum illorum,

2. — **Argumenta pro parte** negativa. — Arguitur *primo* pro parte negativa. In sensualitate nulla est libertas, nisi participata a voluntate. Ergo in sensualitate nullum est peccatum, nisi ex participatione peccati quod est in voluntate, ac proinde non est facienda differentia inter mortale et veniale quantum ad hoc quod sit in sensualitate.

3. — *Secundo* arguitur. Magis videtur participare sensualitas ex motu deliberato voluntatis, quam ex privatione motus debiti inesse in voluntate. Sed ex hujusmodi privatione actus voluntatis potest esse veniale peccatum ex sensualitate. Ergo multo magis poterit esse mortale proveniens ex deliberato motu voluntatis.

4. — *Tertio* arguitur. Peccatum luxuriae est formaliter, secundum suam differentiam specificam, in concupiscibili. Sed peccatum luxuriae est peccatum mortale ex objecto proprio et specifico. Ergo secundum totam suam formalitatem, est in concupiscibili peccatum mortale.

Et *confirmatur*. Nam actus temperantiae et castitatis est in concupiscibili tamquam in subjecto, postulante tale subjectum differentia specifica harum virtutum, quae sumitur ex objecto specifico. Ergo ibidem est mortale peccatum contrarium intemperantiae. Patet consequentia, quoniam contrariorum idem est subjectum.

5. — *Quarto* arguitur. Nemo peccat in eo quod vitare non potest. Sed dum homo cogitationem divertit ab objecto malo sensibili et insurgit alius motus vanae gloriae impraemeditatus, non est in ejus potestate hunc alterum motum vitare. Ergo in illo non peccat venialiter.

6. — *Quinto* arguitur. Quamquam aliquod peccatum sit in sensualitate, videtur tamen, quod non possit esse peccatum commissionis, sed omissionis, propterea quod voluntas non reprimit illum motum dum reprimere potest et tenetur. Non igitur in sensualitate erit veniale peccatum fornicationis; hoc enim non est omissionis peccatum.

7. — **Solutio argumentorum.** — Pro solutione horum argumentorum

nota cum Cajetano, quod sensualitas, hoc est, appetitus sensitivus, *tripliciter* potest considerari. *Primo* ut communis est nobis cum brutis, cum quibus communicamus univoce in ratione animalis. Secundo *modo* potest considerari in quantum est hominis, non solum possessive sicut equus est hominis, sed secundum id quod illi accedit ex tali subjecto specifico et ex tali supposito quod utitur illo appetitu, vel uti potest. *Tertio modo* potest considerari secundum quod actualiter movetur ad deliberationem rationis.

8. — Hoc supposito, ad *primum* argumentum respondeo quod secundum *primam considerationem* praecise nulla est libertas in appetitu sensitivo, neque virtus, neque peccatum, neque potest dici ut sic sensualitas magis quam in bruto. *Secundo* vero *modo* videtur quibusdam nullam etiam esse libertatem in appetitu sensitivo ante deliberationem partis superioris. Sed tamen isti falluntur, quia ex unione naturali partis inferioris ad superiorem redundat quaedam, dignitas et perfectio potentialis ad inferiorem appetitum, ita ut naturaliter habeat facultatem obediendi deliberationi superioris, quemadmodum aestimativa in homine, ex naturali confinio ad rationem habet quamdam facultatem et dignitatem potentialem supra aestimativam brutorum; est enim in homine cogitativa potentia. Ita debemus philosophari. Ita etiam debemus contemplari ad appetitum sensitivum hominis derivari quamdam dignitatem ex confinio ad appetitum rationalem supra appetitum sensitivum brutorum. Non tamen ponimus in appetitu sensitivo aliquam libertatem, nisi quatenus naturalem habitudinem habet in homine ut possit moveri vel reprimi a superiori appetitu. Et hoc pacto est quaedam libertas in sensualitate, ita ut haec sufficiat ad peccatum imperfecte in ipsa sensualitate quae movetur ad objectum praeter ordinem rationis, cum tamen potuit praeveniri et reprimi ab ipsa ratione. Non tamen sufficit illa libertas potentialis ad mortale peccatum, neque ad perfectam virtutis rationem ut sic, quoniam hujusmodi actus sunt perfecti in genere moris, ac proinde a ratione deliberante debent procedere. *Tertio* autem *modo* manifestissimum est in sensualitate esse libertatem participatam ex actuali deliberatione partis superioris, per quam pars superior vel impedit motum sensualitatis, vel aliquatenus reprimit, vel etiam interdum excitat et dirigit ad finem rectum, quod est objectum superioris rationis, ita ut justus possit dicere illud Psalmi (83, 3) : *Cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum*. Et iterum (Psalm. 62, 2) : *Sitivit in te anima mea, quam multipliciter tibi caro mea*. Ceterum, illud quod communiter asserimus, omne peccatum

MANRESA HALL

esse in voluntate, dupliciter potest intelligit. Uno modo quantum ad actum positivum, et sic non est necessarium; etenim in voluntate potest esse peccatum per hoc solum quod non reprimit motum sensualitatis cum teneatur et possit. Et hoc concedimus sensualitati, quod possit habere peccatum veniale positivum quod sit motus ejus proprius ante deliberationem actualem rationis. Altero modo dicitur omne peccatum esse in voluntate, sive positive, sive privative; et sic universaliter verum est peccatum esse in voluntate.

9. — Ad *secundum* argumentum respondeo: nego consequentiam, quoniam illa major participatio ex motu deliberato voluntatis quae redundat in appetitu sensitivo, non confert sensualitati id quod est proprium partis superioris, scilicet, perfecte deliberare, quamvis conferat concursum aliquem actualem ad perfectam deliberationem peccati et virtutis.

10. — Ad *tertium* argumentum similiter nego consequentiam, quia specifica formalitas peccati luxuriae sumitur ex objecto ad quod convertitur homo, scilicet, ex bono delectabili secundum tactum; mortalitas vero peccati desumitur ex aversione ab ultimo fine formaliter.

Quod *si objicias,* non posse hoc pacto verificari quod communiter dicitur, quaedam esse peccata mortalia ex objecto: *respondeo* hoc intelligendum esse ex objecto eoncomitanter, nimirum, quoniam aversio illa ab ultimo fine annexa est tali objecto deliberate bono; at vero ipsa mortalitas, cum sit formaliter privatio vitae spiritualis, non potest desumi formaliter ex objecto ad quod homo convertitur.

Ad *confirmationem,* respondeo ex doctrina divi Thomae in solutione ad secundum art. 4, quod actus virtutis dupliciter potest considerari: uno modo secundum communem rationem perfectae virtutis; altero modo secundum perfectam rationem in aliqua specie, quae praesupponit rationem virtutis. Si priori modo consideretur, omnis virtus est in parte superiori, in qua est ratio agendorum et electio perfecta voluntatis. At vero secundo modo, quaedam virtutes collocantur subjetive in appetitu sensitivo, videlicet, fortitudo et temperantia, quae versantur circa passiones irascibilis et concupiscibilis. Et proportionabiliter est dicendum quod mortalis peccati perfecta ratio non invenitur nisi in parte superiori, in qua est aversio ab ultimo fine. Sed tamen illud quod est specificum in quibusdam peccatis, invenitur in appetitu sensitivo, qualia sunt peccata contraria fortitudini et temperantiae; nam contrariorum idem est subjectum.

11. — Ad *quartum* argumentum, in quo *magna difficultas* tangitur

circa divi Thomae doctrinam [in art. 3] ad secundum et tertium, Altisiodorensis in 2 Sent., tractatu 28, cap. 1, tenet quod omnis motus carnalis illecebrae est peccatum, saltem veniale, etiamsi non sit in nostra potestate reprimere talem motum. Ratio ejus est a simili, quia peccatum originale nobis imputatur, licet non sit in nostra potestate illud obvenire. Ergo etiam motus hujusmodi inordinati nobis imputabuntur, quoniam etiam in sua causa, capite nostro Adam, fuerunt voluntarii. Affert etiam aliud exemplum: quemadmodum peccata ebriorum imputantur eis, etiamsi postea non sint potentes reprimere tales motus, sufficit enim quod causa fuerit voluntaria, ita etiam imputabuntur nobis motus sensualitatis, quamvis illos non possimus reprimere, quia fuerunt voluntarii in sua causa, et hoc sufficit.

Praeterea, divus Thomas ita videtur sentire in tertia parte, ubi negat in Christo Domino fuisse tentationem interiorem in parte inferiori, quoniam hoc semper est peccatum.

Item, divus Augustinus lib. 15 *De civitate,* cap. 4, inquit: nonnullum peccatum est quando caro concupiscit adversus spiritum (1). Ergo saltem erit veniale.

12. — Pro solutione hujus dubii sit **prima conclusio,** quae videtur esse certa secundum fidem catholicam: *Quando impedire hujusmodi motus non est in nostra potestate ne insurgant inordinati in appetitu sensitivo, vel postquam insurrexerint illos reprimere non possumus, nullum peccatum est, nec nobis imputabitur ad culpam, etiam venialem.* Probatur ex Concilio Tridentino, ses. V, in decreto de peccato originali, ubi de concupiscentia et fomite dicitur, quod manet post baptismum in ipsis renatis ad agonem et pugnam, neque posse nocere nobis non consentientibus. Et ibi citatur testimonium Apostoli ad Romanos, 8 (v. 1): *Nihil ergo nunc damnationis est his qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant;* ubi ad litteram loquitur Apostolus de justificatis in Christo qui patiuntur motus inordinatos, ut patet ex praecedentibus, cap. 7, ubi etiam concilium explicat quomodo Apostolus aliquando ipsam concupiscentiam appellet peccatum, videlicet, quia fuit effectus peccati originalis et ad peccatum allicit, non tamen quia in se sit formaliter peccatum. Deinde probatur evidenti ratione, quia hujusmodi motus nullo modo sunt actus humani et voluntarii: ergo nullo modo sunt peccata. Et ipse divus Thomas, in articulo tertio, hanc rationem assignat propter quam affir-

(1) S. Augustin., *De civitate Dei,* l. 15, c. 4. ML. 41, 440.

mat esse peccatura in voluntate, quia est motus voluntarius, quatenus voluntas potest reprimere tales motus inordinati. Et denique saepe saepius contingit tales motus insurgere omnino ex naturali complexione. Ergo tunc nullum erit peccatum in motu concupiscentiae.

13. — Ceterum, ad rationem Altisiodorensis respondeo quod originale peccatum non est in nobis aliter voluntarium quam in ipso protoparente, qui fuit caput totius naturae humanae, cujus voluntas imputatur etiam membris ejus. At vero peccatum veniale est personale omnino, non solum subjective et inhaesive, nam isto modo etiam originale est personale, inhaeret enim unicuique proprium, ut in Concilio Tridentino definitur, sed etiam effective, quia est a nobis tamquam a principio morali, et ideo debet esse a nobis voluntarium aliquo modo. Neque rursus aliud exemplum de ebrio quidquam probat, nam ebrius qui vult inebriari, vult etiam consequenter eventum qui per se sequitur, vel qui praevisus est, aut praevideri debuit propter experientiam quam jam habebat. Quocirca in priori illa voluntate personali voluntaria etiam sunt peccata quae consequuntur.

Ad testimonium divi Thomae ex tertia parte, q. 41, a. 1 ad tertium respondeo quod nomine peccati intellexit fomitem, juxta illud ad Romamos, 7 (v. 17) : *Si autem quod, nolo hoc facio..., jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum·,* hoc est, fomes peccati, qui est effectus originalis culpae et ad peccatum allicit, et propterea dicitur peccatum. Et haec passio, quia detrectabilis est, non fuit assumpta a Christo Domino. Igitur tentatio interior est ex fomite, et ideo dixit divus Thomas esse cum peccato. Et hoc praesertim in Christo contingeret. Nam posse reprimere motum interiorem inordinatum ne insurgat, et non reprimere, esset peccatum. Et quia Christus Dominus habebat potestatem ex plenitudine gratiae et veritatis, praesertim ex gratia unionis, continendi per omnia et dominandi supra appetitum sensitivum, imputaretur illi inordinatio illa appetitus sensitivi praevenientis judicium rationis. Unde, juxta dictum Apostoli ad Hebraeos, 4 (v. 15) : *Tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato,* negare debemus omnino in Christo Domino fuisse aliquam tentationem interiorem ex fomite, quia in illo esset cum peccato propter rationem assignatam.

Ad divum Augustinum respondeo quod intelligit quando homo potest reprimere motum concupiscentiae et non reprimit. Vel etiam respondeo quod nomine peccati intellexit motum fomitis naturalem nobis, sed defectuosum, qui ex peccato originali ortum habuit.

14. — Ad *quartum* [igitur] argumentum respondeo quod est *tri/plex potentia: quaedam* dicitur *logica* vel *meta/physica,* quia non implicat contradictionem aliquid posse fieri; *altera* dicitur· *physica,* quae est potentia secundum ordinem praefixum huic universo; *tertia potentia* dicitur *moralis,* quae consideratur secundum communes mores hominum et inclinationes, ut cum dicimus, non potest fieri ut omnes homines sint studiosi, et necesse est ut scandala veniant, et necesse est haereses esse, quae necessitas moralis est, non physica, aut metaphysiea, et idcirco non excusat a peccato singulos scandalizatores et haereticos. *Dicim iis* ergo consequenter, quod homo non potest physica potentia, multo autem minus morali, singulos motus sensualitatis continere, impediendo ne insurgant ante judicium rationis, quia naturale est homini in natura corrupta, etiam post baptismum, quod appetitus sensitivus sequatur apprehensionem sensus, et quod apprehensio sensitiva sit prior quam judicium rationis. Unde in hujusmodi appetitu non potest esse veniale peccatum; alias etiam pueri ante usum rationis venialiter peccarent, si adulti peccarent venialiter in illis motibus quos naturaliter praevenire non possunt, neque omnino reprimere.

Dicimus secundo quod moraliter loquendo, etiam secundum legem ordinariam gratiae Dei, non potest homo ita esse in promptu, ut omnes motus sensualitatis insurgentes possit statim reprimere, licet possit singulos reprimere. Et hoc est quod communiter dicunt theologi, quod non possumus omnia peccata venialia evitare, licet possimus singula. Quod quidem intelligendum est, non quod nunquam simus sine aliquo peccato veniali, sed quod vita humana non possit transigi per aliquos dies absque aliquo peccato veniali. Et hoc etiam est quod divus Thomas docet ad secundum argumentum in art. 3, dum inquit, quod contingit ut quando quis motus carnis vult reprimere, divertens cogitationem ab illo objecto et convertens ad aliquam speculationem, insurgat motus alius impraemeditatus vanae gloriae. Non enim sentit divus Thomas quod talis motus impraemeditatus, cum primum insurgit, sit veniale peccatum, sed intendit docere quod tunc homo, moraliter loquendo, est in mora in reprimendo motum illum, occasione occupationis circa passionem alterius motus sensualitatis, et ideo venialiter peccat. Et hoc pacto, moraliter loquendo, necesse est ut homines, quantumlibet justi, venialiter peccent, et opus habeant dicere: "Dimitte nobis debita nostra", quia sufficit illa imperfecta potestas reprimendi singulos motus, ad hoc quod aliquis peccet venialiter, si non reprimat istum motum in singulari.

15. — Ad *ultimum* argumentum respondet Scotus in 2 Sent., d. 42, q. 3. Tenet esse peccatum omissionis quando voluntas non reprimit motum illum quem potest et tenebatur reprimere. Et probat, quia tunc ratio peccati consistit in eo quod voluntas non operatur. Nihilominus verior sententia est, illud peccatum simpliciter esse commissionis. Probatur, quia est contra praeceptum negativum, non concupisces. Sed ille homo concupiscit inordinate, et concupiscendo peccat. Ergo committit. Verum est tamen quod non est ita perfectum peccatum commissionis, sicut quando voluntas positive consentit per actum in ipsa sensualitate.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum peccatum possit esse in ratione

SUMMA TEXTUS

1. — Est **unica conclusio: Peccatum dupliciter potest esse in ratione, scilicet circa cognitionem veri et circa directionem aliarum virtutum.**

OOMKENTABIUM

2. —*Notat* Cajetanus in hoc articulo breviter quod, quia ipsa ratio est sui ipsius et aliorum ordinativa et directiva in fine, et hoc quidem libere libertate radicali, nam libertas formalis per se primo est in voluntate, idcirco actus rationis inordinatus est moraliter malus, si illa inordinatio est in nostra potestate; alias erit vulnus naturae relictum ex peccato originali. Unde colligit Cajetanus, moralem malitiam in ratione inveniri subjective, tum in cognoscendo suum objectum, tum etiam in dirigendo se et alia in finem.

Notat secundo, quod defectus rationis in cognoscendo, sive sit ignorantia purae negationis, sive pravae dispositionis per errorem positivum, semper est malum morale, quando homo tenetur scire quod ignorat. Sed differenter, quia multa ignorare negative licitum est; at vero habere ignorantiam pravae dispositionis, etiam eorum quae non tenentur sciri, peccatum est, si possumus illam evitare prudenter. Ratio est quia error positivus semper est malum rationis. Ergo voluntarie admittere directe vel indirecte falsitatem in ratione, peccatum est, vel mortale, si fuerit in materia gravi, vel veniale, si fuerit in materia levi. V. gr., si quis habeat hunc errorem, triangulum habere tres angulos aequales uni recto, pec-

caret venialiter; at vero si haberet hunc errorem voluntarie, prophetiam Isaiae non esse a Spiritu Sancto, et hoc quidem voluntarie et imprudenter, peccatum esset mortale. Huic consonat quod dicitur in proverbis (*Eccli.*, 19, 4), *qui cito credit, levis est corde.*

Nota tertio, quod cum divus Thomas ait in fine articuli, "vel etiam post deliberationem'non coercet motus inordinatus", non opus est quod illa deliberatio sit semper actus positivus in ratione, sed sufficit quod cum praecognoverit motum esse inordinatum, et habuerit tempus deliberandi, non deliberaverit. Tunc enim verificatur: qui tacet consentire videtur.

3. — Propterea, ut magis explicetur conclusio hujus articuli, est unicum argumentum contra illam. Sic argumentor: In ratione non est formaliter libertas: ergo in illa non est subjective peccatum formaliter. Probatur antecedens, quia in ratione ab omnibus ponitur libertas tantum radicaliter, tamquam in principio libertatis, quae est formaliter in voluntate, ut patet ex doctrina divi Thomae supra, q. 17, a. 1 ad secundum. Consequentia vero probatur, quia propterea in appetitu sensitivo diximus esse peccatum subjective, quia in illo est formalis libertas participata. Ergo, si in ratione nulla est formalis libertas vel falsitas participata, nullum erit peccatum subjective.

4. — Ad hanc difficultatem Durandus in 2 Sent., d. 42, q. 3 et in 4, d. 49, q. 4, ait libertatem primo et principaliter esse in intellectu potius quam in voluntate, et quod omnibus modis quibus ponitur in voluntate, ponenda est in intellectu quantum ad proprium actum. Nos vero, sequentes doctrinam divi Thomae, negamus consequentiam argumenti; et ad probationem respondetur quod inde potius sumimus argumentum ad probandam conclusionem. Nam si libertas imperfecte participata formaliter in appetitu sensitivo sufficit ad hoc quod appetitus sit subjectum peccati, non minus sufficiet, immo magis libertas radicalis quae est in intellectu, ut in illo possit esse peccatum subjective. Verum est tamen quod cum in ratione sit peccatum subjective, debet considerari ratio ut mota vel mobilis a voluntate quantum ad exercitium. Quare, licet peccatum sit actus humanus et liber formaliter, non tamen requiritur quod formalis libertas sit in omni potentia in qua est peccatum subjective, sed sufficit quod sit in appetitiva potentia formaliter et in cognoscitiva radicaliter, et quod cognoscitiva sit mobilis a voluntate libera formaliter. Non enim sunt duo actus humani, actio quae est in voluntate et actio quae est in intellectu quando concurrunt ad idem objectum, v. gr., ad temperate

comedendum vel ad fornicandum. Tantum est unicus actus moralis simpliciter, licet formalitas libertatis sit in voluntate tantum, quae sola est capax illius, et ideo totus actus denominatur liber formaliter, sicut homo denominatur crispus, quamvis crispitudo sit tantum in capite.

Denique notandum est quod in ipsa ratione potest esse speciale peccatum ignorantiae et imprudentiae secundum communem rationem peccati, tamquam in commune principio directive cujuslibet actus humani. Et sic omne peccatum mortale quod est in consensu voluntatis, est etiam in ipsa ratione.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum peccatum morosae delectationis sit in ratione

SUMMA TEXTUS

1.— **Prima conclusio** : *Ista* **conclusio est affirmativa.**

Secunda conclusio, ad primum : **Delectatio est in vi appetitiva sicut in proximo principio, sed in ratione sicut in motivo, et per consequens etiam sicut in subjecto.**

Tertia **conclusio,** ad tertium: **Delectatio dicitur morosa, non ex mora temporis, sed ex eo quod ratio, deliberans circa illam delectationem, immoratur, neque eam repellit.**

COMMENTARIUM

Difficultas intelligentiae hujus articuli maxime dependet ex illis quae supra dicta sunt, q. 15, a. 4, ubi etiam explicatum est testimonium divi Augustini quod hic adducit divus Thomas in argumento *Sed contra.* At vero in hoc articulo explicandum nobis est quomodo judicaverimus quando rnorosa delectatio sit peccatum mortale, quando vero veniale.

2.— **Regulae ad discernendam gravitatem delectationis morosae.**— Nominales theologi, inter quos Almainus in suis *Moralibus,* tit. 3, cap. 24, distinguunt *tria tempora* in hujusmodi delectatione appetitus sensitivi. *Primum* est, quando ratio non potest deliberare, et tunc nullum est peccatum, sicut etiam dictum est articulo praecedenti. *Secundum tempus* est, quando ratio potest quidem deliberare, sed cum maxima difficultate, et tunc illa mora in delectatione dicunt quod est peccatum veniale. *Tertium tempus* est, quando jam ratio facile potest deliberare, et tunc, si non

deliberat, erit peccatum mortale ipsa delectatio, si sit de objecto peccati mortalis.

Hunc modum dicendi aliqui ex schola divi Thomae rejiciunt, quia videtur eis falsum quod propter magnam difficultatem deliberationis colligatur quod illa mora est peccatum veniale; nam inquiunt quod magna difficultas excusat interdum etiam a peccato aliquo mortali: ergo multo magis a veniali. Probant antecedens, quia qui tenetur audire missam, excusatur omnino propter difficultatem longi itineris. Sed tamen, quamvis nobis non placeat modus dicendi nominalium, minus tamen placet argumentum factum contra illud, quoniam consequentia nulla est, et antecedens non est simile ad propositum intentum. Quod sic probatur: minus enim requiritur libertatis ad peccatum veniale, quam ad peccatum mortale. Ergo non sequitur quod si difficultas deliberandi excuset a pec cato mortali, quod etiam excuset a peccato veniali. Item, praeceptum de audienda missa non obligat cum tanta difficultate longi itineris, nec semper, immo nunquam difficultas ex objecto vel circumstantiis excusat a peccato quando lex obligat ad hujusmodi actum prosequendum et objectum cum suis circumstantiis, vel etiam ad fugiendum. V. gr., nunquam est licitum mentiri vel fornicari, quantumlibet sit maxima dificultas in non mentiendo et in non fornicando. Similiter pati martyrium aliquando erit in praecepto, quantumcumque objectum sit difficillimum.

3. — Nos igitur aliter procedamus. Dicimus enim, quod si distinguantur illa tria tempora secundum imposibilitatem, secundum difficultatem et secundum facilitatem deliberandi solum ex parte morae temporis, non absolute, sed respectu hominis sic affecti et talis complexionis vel taliter occupati in negotio licito vel illicito, non est distinctio illa trium temporum omnino aspernenda, sed maxime consonat cum doctrina divi Thomae ad tertium. Sed quoniam ista consideratio valde utilis est ad examinationem conscientiae propriae vel alienae, idcirco opere pretium erit aliquas regulas ad cognoscendam veritatem ante oculos ponere.

Unde sit prima regula: *Quando motus sensualitatis insurgit et perseverat ex aliqua causa omnino naturali, nullum est peccatum, etiamsi perseveret per totum diem, dummodo non sit consensus voluntatis.* Haec conclusio probatur, quia tunc nihil est voluntarii in tali motu.

4. — Secunda **regula:** *Quando ratio advertit et judicat secundum regulas superiores, vel etiam quando potuit advertere moraliter loquendo, et non advertit motum sensualitatis esse circa objectum prohibitum, nec*

reprimit cum possit reprimere divertendo cogitationem, tunc semper est ibi aliquod peccatum mortale, vel saltem veniale: mortale quidem quando advertentia et deliberatio rationis est plena et perfecta; veniale autem quando est imperfecta.

Haec regula est contra aliquos, inter quos refertur magister Victoria, qui dicunt quod quantumcumque advertentia et deliberatio rationis sit perfecta et plena, si tamen voluntas se negative habeat circa illum motum concupiscentiae, non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Et probant *primo,* quia tota obligatio in praesenti casu oritur ex praecepto illo negativo: non concupisces. Sed hoc praeceptum negativum non obligat ad aliquid agendum, sed tantum ad non agendum, scilicet, ad non consentiendum motui concupiscentiae. Ergo quando voluntas se negative habet, non est ibi aliquod peccatum mortale, siquidem non consentit. — *Secundo,* nam iile motus concupiscentiae in casu posito est omnino naturalis, siquidem antevertit omnem actum voluntatis. Ergo non peccat homo mortaliter non reprimendo illum motum. Nihilominus tamen nostra regula est verissima.

Et pro intelligentia istius regulae nota quod supposita hujusmodi advertentia perfecta et deliberatione rationis, voluntas potest se *tripliciter* habere circa motum concupiscentiae, de quo est advertentia in ratione quod est de re prohibita: *Primo modo,* consentiendo in talem motum; *secundo,* dissentiendo illi; *tertio* vero, negative se habendo circa talem motum. Et quidem si voluntas se habeat primo et secundo modo, non est aliqua controversia inter doctores. Omnes enim tenent quod, si voluntas se habeat primo modo, est peccatum mortale. Si autem se habeat secundo modo, nullum est peccatum. Tota autem difficultas haec est de tertio modo, in quo nos dicimus in regula quod est peccatum mortale, contra praedictos auctores. Nostra tamen sententia est expressa divi Thomae, q. 15 *De veritate,* a. 4 ad decimum argumentum, et etiam in hoc articulo ad tertium. Est etiam multorum auctorum quos brevitatis gratia non adducimus. Et probatur primo: ad peccatum mortale sufficit ex parte voluntatis consensus interpretativus, ut omnes theologi communiter supponunt, tamquam fundamentum certissimum in materia morali. Sed in casu posito est talis consensus interpretativus ex parte voluntatis. Ergo est peccatum mortale in casu posito. Major cum consequentia patent. Minor autem probatur, quia voluntas in casu posito potest reprimere talem motum; et tenetur reprimere illum, et non facit: ergo interpretative consentit.

5. — Auctores oppositae sententiae negant minorem istius probationis, ut patet ex primo argumento illorum. Dicunt enim quod tenetur voluntas illum motum reprimere, quia est praeceptum negativum. Probatur tamen quod praeceptum negativum non tantum obligat ad non consentiendum, sed etiam ad non permittendum talem actum. Ergo praecepto illo, non concupisces, tenetur homo, non solum non consentire, sed neque etiam permittere motum concupiscentiae. Tunc ultra: sed si non reprimit, cum possit, permittit. Ergo tenetur reprimere talem motum eodem praecepto quo tenetur non permittere. Probatur antecedens. Praeceptum non occidendi, quantumcumque sit negativum, non solum obligat ad non occidendum, sed etiam ad non permittendum occisionem alterius quando illum potest defendere ; et ita ex illo praecepto tenetur reprimere motum irae alterius in ipsum : ergo. Et *confirmatur;* nam si alicui mulieri inferatur violentia, tenetur ex praecepto non fornicandi, quantumcumque sit negativum, resistere violentiam inferenti; alias enim interpretative consentiret. Ergo similiter in nostro casu.

6. — Ad argumenta autem in oppositum facillime respondeo ex dictis. Ad *primum* enim negatur minor, quia etiam praecepta negativa, ut dictum est, obligant consequenter et secundario ad aliquid agendum. — Ad *secundum* negatur antecedens; eum enim advertentia rationis perfecta supponatur in tali motu concupiscentiae, jam non censetur mere naturalis talis motus, sed pertinet ad ordinem moralem.

Nihilominus tamen, licet ea quae dicta sunt vera sint, adhuc tamen remanet maxima difficultas in inquirendo, quando propter magnam vel parvam moram quae consumitur antequam voluntas reprimat talem motum, sit peccatum, et quando mortale, et quando veniale. Et saepe numero continget quod neque ipse homo, quantumvis sit dominus suarum actionum, cognoscere valeat an ejus mora in reprimendo talem motum sit culpa mortalis, an vero tantum venialis; et hujusmodi peccata sunt enumeranda inter occulta, et pro illis dicendum est: *Ab occultis meis munda me Domine.*

7. — Nihilominus tamen **tertia regula** sit, qualis in re occulta haberi potest: *Homines conscientiae parum timoratae, et qui facile solent peccare oblatis occasionibus, vel qui versantur frequenter in operibus malis, isti fere semper consentiunt interpretative in hujusmodi motibus appetitus sensitivi, etiamsi actualiter non advertant, quia illorum inadvertentia procedit ex maxima neffligentia, et ideo culpabilis est.* Probatur autem ista regula, quia tales motus videntur procedere ex habitu vitioso. Ergo

sunt voluntarii, saltem interpretative. Patet consequentia, quia ea quae procedunt ex habitu morali voluntaria sunt. Secundo probatur, nam ad rationem pertinet dirigere, non solum, actiones aliarum potentiarum, sed etiam suas proprias actiones. Ergo, quando est inadvertentia in ratione ex maxima negligentia, culpabilis est.

8. — **Quarta regula:** *Homines conscientiae timoratae, qui solent timere culpam ubi culpa etiam non est, fere nunquam credendi sunt consentire interpretative in hujusmodi motibus.* Ratio est quia inadvertentia istorum et mora in respuendis motibus istis praesumenda est magna ex parte esse naturalis, et quod illorum deliberatio fuit imperfecta valde circa talia objecta. Sunt etenim in voluntate aliqui primi motus, et in istis verificatur prima conclusio quam posuimus supra ex divo Thoma, q. 73 a. 10.

Ex his regulis ultimis potest sumi judicium de hominibus qui medio modo sunt dispositi, videlicet, qui non sunt tam perditi et corrupti moribus, ut oblata quacumque occasione statim male operentur, neque vero tam timoratae conscientiae, ut non saepe consentiant peccato mortali. De his enim praesumendum est, sive bonum, sive malum, secundum quod ad alterum extremum magis vel minus accedunt.

9. — Sed *quaeret* aliquis, quid teneatur homo facere ut non insurgant motus inordinati. An teneatur adhibere omnia media possibilia. V. gr., scit aliquis quod si dormiat super nudam terram non insurgent motus inordinati, vel si flagellis caedat corpus, vel jejunet in pane et aqua: an teneatur hujusmodi media adbibere ne aliquo modo isti motus sibi imputentur.

Ad quod *respondeo,* et sit **quinta regula:** *Quotiescumque facit homo aliquid illicitum ex quo sequitur motus aliquis inordinatus circa aliam materiam, sive ex natura rei sequatur, sive tantum per accidens, si tamen ille motus praevisus est, tunc motus ille inordinatus qui sequitur non est omnino involuntarius, et consequenter erit peccatum vel mortale, vel veniale, vel in se, vel in sua causa.*

10. — Ad quod discernendum sit sexta **regula:** *Si ex operatione illicita sequitur aliquis motus circa objectum peccati mortalis, non ideo statim erit ille motus peccatum mortale, nisi homo se exponat periculo consentiendi. V.* gr., scit aliquis quod si accedat ad uxorem alienam, consequitur motus appetitus occidendi maritum ipsius: sed non est periculum consentiendi in occisionem talis viri. Tunc dicimus quod non est peccatum mortale habere tales motus inordinatus. Et ratio est manifesta, quia

illi motus non sunt voluntarii in se, sed tantum in causa per accidens: ergo illic tantum est culpa adulterii. Similiter, non erit peccatum mortale luxuriae quod homo se ipsum inebriet, etiamsi praesciat se habiturum motum carnis impudicum, immo etiamsi praecognoscat quod dormiens patietur pollutionem, dum tamen non intendat illam. Probatur hoc, quoniam alias etiam peccaret mortaliter ille qui cenat intemperate, praecognoscens quod dormiens sit habiturus pollutionem. Consequens autem est falsum, quia illa pollutio nullo modo est in se ipsa voluntaria, sed praecise in sua causa. Sed ipsa causa solum est culpa venialis. Ergo ipsa pollutio non potest esse culpa mortalis.

Quod *si quis objiciat,* quod ille peccaret mortaliter peccato luxuriae vel homicidii qui se inebriaret praecognoscens quod ex ebrietate futura erat fornicatio vel homicidium; et tamen neque fornicatio neque homicidium esset ex intentione illius, sed praecise essent voluntaria in sua causa: ergo eadem est ratio in casu praecedenti. *Respondeo* esse maximam differentiam inter utrumque casum, et consistit in hoc quod fornicatio vel occisio proximi ex natura sua sunt nociva alterius, quae tenetur homo vitare quomodocumque potuerit. Fit enim injuria alteri dum occiditur; fit etiam injuria proli per fornicationem. At vero simplex pollutio saepe saepius consequi solet ex ipsa hominis complexione, nulla praecedente intemperantia, et ideo non tenetur homo speciali praecepto impedire hujusmodi naturae purgationem; et propterea, etiamsi consequatur ex intemperata cena, non est nisi peccatum veniale in Sua causa. Secus autem esset si per hujusmodi cenam intemperatam aut etiam temperatam intenderet homo delectationem pollutionis nocturnae.

11.— Septima regula: *Non tenetur homo facere totum quod potest licite facere ad impediendum ne insurgant motus inordinati, vel ut reprimantur citius; sed sufficit cavere ab illicitis secundum se et postea respuere tales motus, si insurrexerint, vël certe nullo modo admittere, divertendo cogitationem quantum potuerit.* Ratio hujus est quia in tali casu hujusmodi motus nullo modo sunt voluntarii.

***12.*— Octava regula:** *Quando ex operatione indifferenti ex natura sua quae non habet aliquem finem honestum- sequuntur hujusmodi motus inordinati, tunc saltem peccat homo venialiter.* Probatur, quia sunt voluntarii in sua causa, quae peccatum veniale est, scilicet actus otiosus.

13.— Nona regula: *Quando ex operatione aliqua studiosa sequitur motus inordinatus, immo etiamsi sequatur pollutio, nuTlum est peccatum, nisi homo consentiat vel negligenter se habeat in respuendo tales motus;*

immo vero poterit esse meritorium pati involuntarie tales motus. V. gr., ex auditu confessionis rerum turpium, quantumeumque insurgant motus inordinati, non erit aliquod peccatum, sed potius meritum, dum tamen non consentiat vel negligenter se habeat. De hac regula videndus est Cajetanus in tomo primo *Opusculorum,* tractatu 22.

Advertendum tamen est quod pensanda est utilitas operationis et necessitas illius, an sit notabiliter bona vel parum bona. Non enim pro quavis utilitate proximi erit prudentia tales motus pati. Unde crediderim moraliter loquendo, quod qui sine magna necessitate proximi tales patiuntur motus, non sunt sine culpa mortali vel saltem veniali gravi; v. gr., si quis curat mulieres infirmas quas aliae feminae curare possunt, et ex hujusmodi actione patitur motus impudicos, non est sine culpa; vel etiam si aliquis sacerdos audit confessiones feminarum, non ex officio neque ex notabili necessitate proximi, etiam erit in culpa, si patiatur tales motus. Ratio hujus est, quia illa quae odio habemus et patimur involuntarie, non quavis de causa patimur, sed ingenti causa, vel ex obedientia, vel ex officio, vel ex utilitate proximi. Alias enim semper praesumendum est quod in illis est aliqua complacentia circa tales motus.

14. — Et licet ea quae dicta sunt contineant veritatem, debent tamen intelligi, nisi immineat periculum consentiendi in hujusmodi motibus. Tunc enim tenetur homo apponere omnia media necessaria ut impediantur et motus, et consensus. V. gr., tenetur magis orare, et magis abstinere, et minus dormire, fugere etiam occasiones, quantumeumque alias sint licitae, ut audire confessiones mulierum, conversari cum illis etiam in licitis et honestis. Quod probatur: nam peccatum mortale est supremum malum: ergo periculum peccandi mortaliter fugiendum est omni via licita et possibili. Non tamen loquimur hic de quocumque communi periculo, in quo omnes versamur in hac vita, sed de periculo speciali, quia ad communem periculum vitandum sufficit apponere media communia.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utram peccatum consensus in actum sit in ratione superiori

SUMMA TEXTUS

1. — Prima conclusio: Peccatum consensus in actum proprie pertinet ad rationem superiorem.

Secunda conclusio: Consensus in delectationem directe pertinet ad

rationem inferiorem, quamvis etiam possit pertinere ad rationem superiorem.

COMMENTARIUM

2. — Circa istum articulum *dubium est circa primam et secundam conclusionem*. Constituit differentiam divus Thomas inter subjectum consensus in actum et inter subjectum consensus in delectationem. Sed hoc videtur falsum. Ergo. Probatur minor. Nam sicut ratio superior considerans rationes aeternas potest consentire in actum, ita ratio inferior propter rationes temporales potest consentire in actum. Et sicut ratio inferior propter rationes temporales potest consentire in delectationem, ita ratio superior propter rationes aeternas potest etiam consentire in delectationem. Ergo nulla est differentia.

Ad hoc dubium respondit dominus Cajetanus quod, si loquamur de consensu secundum rationem quatenus elicitur a voluntate et dirigitur a ratione, nulla est differentia in subjecto utriusque consensus, ut argumentum probat. Sed divus Thomas consensum in actum attribuit rationi superiori per quamdam appropriationem. Nam. sicut ratio superior tenet supremum locum, ita actus tenet locum ultimi. Et sicut sancti sapientiam attribuunt Filio in divinis per quamdam appropriationem, non quia sapientia non sit in Patre et Spiritu Saneto, sed quia Filius ex vi suae processionis procedit primo per modum sapientiae; ita quia delectatio primo occurrit rationi inferiori ut quoddam bonum temporale, ideo consensus in delectationem per appropriationem attribuitur rationi inferiori, quamvis etiam possit attribui rationi superiori, si actu consideret rationes aeternas. Et si actu non consideret, etiam attribuitur ipsi rationi superiori negative et per modum omissionis, rationi vero inferiori positive et actu elicito.

3. — Hic tamen modus dicendi non placet magistro Medinae, licet illum non impugnet. Unde ipse assignat aliam solutionem huic difficultati. Dicit enim quod ratio inferior nunquam est directiva actus, nisi in quantum participat aliquid de ratione superiori. Et ita consensus in actum attribuitur rationi inferiori in quantum participat de superiori. Nam, ut divus Thomas docet in articulo sequenti ad primum, ratio inferior, quamvis non sit regulans per rationes aeternas, est tamen regulata per illas, et ita participat aliquid de ratione superiori. Ratio vero superior nunquam habet dirigere consensum in delectationem, nisi consideret delecta-

tionem ut habet rationem actus et ultimi. Secundum vero quod est via ad actum, dirigitur a ratione inferiori.

4. — Nihilominus tamen *mihi* neque unus neque alter modus dicendi placet, quia non est conformis litterae divi Thomae, et consequenter neque veritati. Quod probatur. Nam divus Thomas expresse dicit quod consensus in delectationem pertinet ad rationem inferiorem et etiam ad superiorem, non tamen consensus in actum, quia ille pertinet tantum ad superiorem. Non ergo bene Cajetanus dicit esse differentiam tantum secundum appropriationem. Neque etiam placet magistri Medinae sententia, quia ut ibi dicit divus Thomas, delectatio secundum quod praeambulum est ad opus pertinet ad rationem superiorem. Et ratio divi Thomae hoc convincit. Nam quidquid subditur judicio inferiori, subditur etiam judicio superiori, et non e contra. Unde dicimus quod differentia est quod consensus in actum, cum actus sit ultimum judicabile, per se pertinet et petit consequi rationem superiorem; huic competit dare ultimam sententiam. Consensus autem in delectationem, etiam ut quid praeambulum est ad opus, per se pertinet et ad rationem inferiorem et ad superiorem propter rationem divi Thomae, licet immediatius ad inferiorem. Et sic patet ad argumentum.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum consensus in delectationem peccati mortalis sit mortale peccatum

SUMMA TEXTUS

1. — Divi Thomae **prima conclusio: Communior et verosimilior est opinio quae asserit esse peccatum mortale quam quae asserit esse veniale.**

Secunda conclusio: Consensus in delectationem quae sequitur ex cogitatione et est de ipsa cogitatione secundum se et non de opere malo cogitato, non est peccatum mortale, sed aliquando veniale, aliquando vero erit actus studiosus et bonus.

Tertia conclusio: Si cogitans de fornicatione delectetur de actu cogitato ex deliberatione, erit mortale peccatum.

Quarta conclusio, ad primum argumentum: **Ipsa ratio inferior potest averti a rationibus aeternis ut regulanda ab eis, et sic potest peccare mortaliter.**

COMMENTARIUM

2. — In hoc articulo *valde observandum est* documentum divi Thomae jn .secunda et tertia conclusione, in quibus explicat rationem diversimode loquendi et respondendi ad quaestionem propositam, quibusdam asserentibus esse peccatum mortale, quibusdam vero esse veniale peccatum. In qua doctrina divus Thomas, judicio meo, intendit potius in modo loquendi opiniones commemorare, quam de re ipsa. Nam facta distinctione quam divus Thomas facit de delectatione quae habet pro objecto opus malum cogitatum, v. gr., fornicationem, et de delectatione quae habet pro objecto ipsam cogitationem, ad quam etiam consequitur, non existimo appellandas esse opiniones, sed arbitror esse- errorem asserere consensum ex deliberatione in delectationem de objecto peccati mortalis non esse mortale peccatum, quantumlibet aliquis, ita cogitans, statuerit non pervenire ad operationem, ipsam. Probatur, quia praeceptum, non concupisces, non solum reprimit et prohibet operationem, sed affectum ejusdem objecti quod prohibetur praecepto, non moechaberis; hunc enim affectum reprimit praeceptum, non concupisces.

3. — *Si quis* autem *objiciat,* quod consensus in delectationem de objecto peccati mortalis cogitato non est consensus in delectationem quae sequatur ex peccato mortali, ac proinde non erit mortale peccatum consentire in illam delectationem quae dumtaxat sequitur ex cogitatione, quoniam cogitatio de peccato mortali non est mortale peccatum; cum igitur delectatio non habet aliam malitiam aut bonitatem quam operatio ex qua sequitur, juxta illud commune documentum Aristotelis: Cujus operatio bona, delectatio bona, et cujus operatio mala, delectatio mala; 10 *Ethicorum,* cap. 3 et 4= (1): *respondeo* nihilominus quod cogitatio de peccato mortali quae sequitur ex affectu ad ipsum mortale peccatum, est practica cogitatio de peccato mortali ex deliberatione expressa vel interpretativa superioris rationis, ac propterea est peccatum mortale, vel in tali casu et eventu ipsa cogitatio habet se ut causa sine qua non, non autem sicut ratio formalis objecti delectationis.

4. — Notandum est secundo, quod aliquando delectatio est de cogitatione et de actu cogitato simul, et potest homo fallere se ipsum putans se delectari tantum de curiositate suae cogitationis, et non de actu cogitato. Aliquando vero, etiamsi delectatio sit de curiositate suae cogita-

(1) ARISTOT., *Ethic. Nie.,* l. 10, c. 3 et 4. Didot, 2, 118-119.

tionis, nihilominus erit peccatum veniale, non soium quia cogitatio est otiosa, sed etiam propter aliquod periculum delectandi se de actu cogitato, praesertim si homo alias est proclivis ad talia objecta, de quibus debet non cogitare, nisi magna necessitate urgente, vel propter caritatem proximi audiendo poenitentium confessiones, vel etiam ipsemet poenitens dum facit memoria exomologesim suorum peccatorum ut confiteatur illa, in qua commemoratione solent irrepere aliqui motus appetitus sensitivi ad eadem objecta, qui tamen ex fine cogitantis excusantur a peccato mortali; vel etiam ipse doctor ad docendum cogitans de rebus turpibus valde excusatur si interea insurgant inordinati motus. De hac re vide divum Thomam, *De veritate,* q. 15, a. 4, et Cajetanum in Summa, in verbo *Delectatio morosa,* et in tomo primo *Opusculorum,* tractatu 14, ubi explicat an sit licitum delectari de actu conditionaliter licito, v. gr., an cogitans de muliere non sua, sed potius aliena, quod si esset sua uxor, gauderet cum illa taliter vel taliter. Et responsio est quod si de praesenti in tali cogitatione sentiat homo motum sensualitatis ad opus cogitatum, non est licitum sic delectari, quantumlibet apponatur conditio ad objectum cogitatum. Et ratio est quia de facto hic et nunc illud objectum cogitatum est prohibitum. Et eadem est ratio de vidua, cui quidem licitum est voluntarie complacere se de actibus ordinatis secundum leges matrimonii jam praeteritis, quia illi boni fuerunt, non tamen licitum erit ei complacere in concupiscentia carnis, quae dehinc excitatur ex memoria praeteritorum, quantumlibet fuerint illa licita.

ARTICULUS NONUS

Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale secundum quod est directiva inferiorum virium

Conclusio est **affirmativa.**

ARTICULUS DECIMUS

Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale secundum se ipsam tantum

SUMMA TEXTUS

1. — Prima conclusio : Ratio superior circa proprium objectum, etiamsi sit peccatum mortale ex genere, poterit peccare venaliter in subitis motibus ante deliberationem vel etiam mortaliter post deliberationem.

Secunda conclusio: Ratio superior, in his quae pertinent ad inferiores vires, semper peccat mortaliter, in his quae sunt ex genere suo mortalia.

COMMENTARIUM

2. — Circa solutionem ad tertium nota cum Cajetano, quod altior consideratio superioris rationis de qua loquitur divus Thomas, non est consideratio simplex *et* intuitus objecti, sed potius consultatio de eodem objecto secundum quod habet rationem legis, id quod contingit quando homo deliberat dirigere suas actiones secundum leges aeternas, vel «deliberat divertere ab illis.

DUBIUM UNICUM

3. — Est dubium in hoc articulo: **Utrum in ratione superiori secundum se ipsam, quatenus considit leges aeternas, post deliberationem, jam illis consultis, possit esse peccatum veniale circa proprium objectum.**

4. — Et videtur quod possit esse, quia lex aeterna est non esse mentiendum; et tamen quando ratio superior, etiam consulendo istam legem, nihilominus deliberat mentiri, non peccat mortaliter, sed venialiter: ergo intentum.

5. — Respondeo quod ex doctrina divi Thomae in hoc articulo solum videtur colligi quod quando objectum proprium superioris rationis ex genere suo est mortale peccatum, poterit esse veniale in subitis motibus, sicut est primus motus infidelitatis. At vero respectu objeti inferiorum virium quod est mortale ex genere suo, nunquam ratio superior peccat venialiter. Ratio est quia tunc ratio superior peccat ut directiva inferiorum virium: ergo ut deliberativa. Ergo mortaliter peccat circa tale objectum quod ex genere suo est mortale. Ceterum, an reperiatur aliquod objectum proprium superioris rationis secundum se ipsam quod sit tantum veniale peccatum ex genere suo, non definit hic divus Thomas.

6. — Sed nos *dicimus primo,* quod si inveniatur tale objectum, poterit esse in ratione superiori veniale peccatum, etiam post deliberationem. Hoc patet, quia deliberatio et consensus in veniale peccatum non excedit culpam venialem.

Dico secundo non omne prohibitum lege aeterna esse proprium objectum superioris rationis. Probatur, nam fornicatio est prohibita lege aeterna, et tamen non est proprium objectum superioris rationis, quia

est delectabile secundum appetitum sensitivum. Et quidem de mendacio idem possumus dicere, quatenus est vitium oppositum virtuti veracitatis. Habet etiam mendacium esse quoddam bonum delectabile secundum rationem et appetitum inferiorem.

Dico tertio quod ratio superior, non solum dicitur quatenus consulit legem Dei ut auctoris gratiae, sed etiam ut auctoris naturae rationalis. Probatur, quia alias non habentes fidem quam invincibiliter ignorant nunquam peccarent secundum rationem superiorem respectu proprii objecti ipsius, quia impossibile est illis sic ignorantibus consulere legem gratiae.

Dico quarto quod hactenus non occurrit mihi aliquod objectum proprium rationis superioris quod ex genere suo sit tantum veniale peccatum. Probatur, nam si aliquod esset, maxime mendacium, quod ex genere suo dicitur esse veniale. Sed mendacium non est proprium objectum rationis superioris, nam est volitum sub quadam, ratione bonitatis delectabilis temporalis, et sic est objectum rationis inferioris. Item est alia ratio, quoniam alias omne prohibitum lege aeterna ut sic pertineret ad rationem superiorem, ac proinde nullum objectum peccati posset esse objectum inferioris rationis. Patet consequentia, quia omne peccatum est prohibitum lege aeterna.

Dico ultimo quod fortassis sustineri posset nullum objectum peccati quod est mere contra rationem naturalem potest esse proprium objectum rationis superioris. Probatur, quia omne tale peccatum specificatur per aliquod bonum temporale, ratione cujus potest esse objectum rationis inferioris. Et confirmatur, nam divus Thomas dumtaxat posuit exemplum de motu infidelitatis, qui per se contrarius est objecto supernaturali. Si tamen aliquod objectum proprium superioris rationis in ea quae sunt pure naturalia dari potest, illud erit objectum odii et impietatis contra Deum auctorem naturae, et etiam objectum injustitiae erga proximos, eo quod talia objecta non pertinent ad appetitum sensitivum, sicut neque objecta virtutum quibus opponuntur. Vide quae supra diximus, q. 15, de ratione superiori, quae dupliciter poterat dici, vel respectu legis naturalis, vel respectu legis gratiae.

Haec vero quae dicta sunt a nobis dubitanter nihil nocent quantum ad dijudicandum inter veniale peccatum et mortale. Nam quotiescumque fuerit consensus deliberatus rationis, sive ratio consideretur ut superior, sive ut inferior, erit mortale peccatum, si objectum ex genere suo sit mortale; erit autem veniale, si objectum ex genere suo sit veniale.

Nihilominus sententia divi Thomae est quod consensus in peccato

mortali semper pertinet ad rationem superiorem, sive talis consensus sit circa proprium objectum rationis superioris, sive circa proprium objectum virium inferiorum.

7. — *Ad argumentum* vero propositum pro ratione dubitandi possumus respondere quod, universaliter loquendo, nunquam in ratione superiori secundum se potest esse veniale peccatum circa proprium objectum.. Deliberando, usque adeo hoc verum esse existimo, ut si mendacium considerétur secundum quod directe adversatur aeternae veritati, et secundum hanc rationem acceptaretur a ratione superiori, esset mortale peccatum, et desinit sese mendacium officiosum, et efficitur mendacium impietatis contra summam veritatem. Et ita diabolus mentitur et dicitur pater mendacii.

QUAESTIO SEPTUAGESIMAQUINTA

De causa peccati iu communi

ARTICULUS PRIMUS

Utrum peccatum habeat causam

SUMMA TEXTUS

Prima conclusio: Peccatum ex parte actus potest habere causam per se, sicut quilibet alius actus secundum quod habet rationem entis finiti.

Secunda conclusio: Ex parte inordinationis peccatum habet causam deficientem, et causam per accidens, et non solum habet negationem causae positivae. — Ratio hujus est quia inordinatio peccati non est simplex negatio, sed privatio boni debiti inesse.

Tertia conclusio quae sequitur ex istis: **Voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae, intendens aliquod bonum commutabile, causa dicitur peccati per se; sed inordinationis actus, per accidens et praeter intentionem.**

Quarta conclusio, ad tertium.: **Primi peccati non est causa malum, sed bonum cum absentia alterius boni.**

COMMENTARIUM

Nota primo in hoc articulo ex Cajetano, quod esse causam deficientem et causam per accidens eidem causae possunt convenire diversis rationibus: v. gr., voluntas creata secundum quod caret directione rationis causa deficiens est, quae producit effectum deficientem, sed quatenus est bona ex natura sua, sicut est ens, ita est causa per accidens respectu inordinationis, dum est causa per se respectu entitatis quae est in effectu. Nihilominus potest etiam esse aliqua causa per accidens et non deficiens,

quemadmodum in naturalibus ignis generans ignem est causa per accidens privationis formae ligni, dum est causa, per se introductionis formae ignis, et tamen non est causa deficiens in suo ordine. Ita etiam in moralibus voluntas defendentis se cum moderamine inculpatae tutelae est causa, non solum physica, sed etiam moralis suae defensionis, et simul est causa per accidens occisionis invasoris iniqui; sed non est causa deficiens, quia nihil ei deest de bono debito in esse ad operationem bonam moralem.

Nota secundo quod ista quaestio, an sit et quaenam sit causa mali et peccati, antiqua est et quae divum Augustinum, virum excellentissimo ingenio natum, difficilis visa est diuque vexavit, et per novem annos in errorem Manichaeorum illum detinuit. At vero postea, rejecta haeresi Manichaeorum, apertissime ostendit non opus esse quaerere aliam causam primam mali quam voluntatem creaturae mutabilem et defectibilem, ut patet in libris *Contra Manichaeos de natura boni,* et libro quinto *Confessionum,* cap. 10, et lib. 12 *De civitate Dei,* cap. 7, et alias saepissime (1), ex cujus doctrina sunt omnia quae docet divus Thomas in hoc articulo et in prima parte, q. 49, ubi divus Thomas specialius disputat contra Manichaeos, qui ponebant, duo prima principia, alterum bonorum, alterum malorum, et inter mala numerabant omnia nociva et defectiva.

Nunc autem in ista quaestione 75 et sequentibus de malo culpae sermo est specialiter in quantum invenitur in actibus humanis, quod malum blasphemi Lutherani Deo tribuunt tamquam primo principio, de qua re in q. 79 latius nobis disputandum est, ubi explicabuntur difficultates hujus primi articuli.

Nota tertio quod divus Thomas in quarta conclusione docet non opus esse ut prius sit voluntas mala quam sit causa mali; sed sufficit quod voluntas quae bona est sit mutabilis et defectibilis, eo quod potest operari non adhibita regula rationis et legis. Et peccatum non consistit formaliter in ista potestate peccandi, sed in operatione sine tali regula.

Nota quarto quod, quamvis doctrina hujus articuli aperte verificetur de peccato commissionis, tamen proportionabiliter et suo modo verificatur de peccato omissionis, quatenus ipsa omissio reducitur ad aliquem actum in quo habet rationem voluntarii, quamvis ille actus non sit ejus essentia in quantum omissio est.

(1) S. Aucust., *De natura boni contra Manichaeos,* c. 28. ML. 42, 560. Id., *Confessionum,* l. 5, c. 10. ML. 32, 714. Id., *De civitate Dei,* 12, c. 7. ML. 41, 355.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum peccatum habeat causam interiorem

Prima conclusio est affirmativa.

Secunda conclusio: Immediata causa peccati est ratio et voluntas; remota vero est imaginatio et appetitus sensitivus.

Tertia conclusio: Motivum ipsum, quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem et appetitum; absentia vero debitae regulae pertinet ad rationem; perfectio denique voluntarii actus peccati pertinet ad voluntatem.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum peccatum habeat causam exteriorem

Prima conclusio: Aliquid exterius potest esse causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccandum inducens.

Secunda conclusio: Causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum peccatum sit causa peccati

Est **conclusio: Peccatum potest esse causa peccati secundum quatuor genera causarum.**

QUAESTIO SEPTUAGESIMA SEXTA

De causa peccati quae est ignorantia

ARTICULUS PRIMUS

Utrum ignorantia possit esse causa peccati

SUMMA TEXTUS

1. — **Prima conclusio: Illa tantum ignorantia quae tollit scientiam prohibentem actum peccati est causa peccati.**

Secunda conclusio, ad tertium: **Ignorantia ex parte conversionis est causa peccati sicut removens prohibens.**

COMMENTARIUM

2. — **De** hac materia disputant doctores in secundo *Sententiarum,* d. 42; Alexander Alensis in secunda parte, q. 129; Adrianus quodlibeto 4. Vide quae supra dicta sunt, q. 6, a. 8, de ignorantia causante involuntarium et de ignorantia concomitante, quae neque causât voluntarium neque involuntarium.

DUBIUM UNICUM

3. — Est dubium: **Utrum ignorantia invincibilis sit causa peccati.**

Ratio dubitandi est quoniam actus cujus est causa ignorantia invincibilis non potest esse peccatum. Ergo nunquam ignorantia invincibilis potest esse causa peccati, nec quidem per accidens. Ex alia parte videtur quod possit esse causa peccati; nam omnis ignorantia quae tollit scientiam prohibentem actum aliquem, est causa peccati. Sed talis potest esse ignorantia invincibilis. Ergo potest esse causa peccati.

I. — Adrianus, ubi supra, q. 1, negat ignorantiam invincibilem posse causam esse peccati. Sed Cajetanus in hoc loco notat quod conclusio articuli intelligenda est sive peccatum cujus ignorantia est causa imputetur operanti, sive non imputetur. Ex qua doctrina, plane colligitur secundum Cajetanum, quod ignorantia invincibilis possit esse causa peccati.

5. — *Nobis* tamen *magis placet* sententia Adriani absolute loquendo. Et *probatur,* quia peccatum est actus peccantis; sed cum ignorantia Invincibili operans non peccat : ergo tunc nullum potest esse peccatum cujus ignorantia sit causa.

Deinde, si illa ignorantia diceretur esse causa peccati quia est causa per accidens illius actus qui ex genere suo esset peccatum, si non excusaretur ignorantia, sequeretur quod etiam Deus esset causa peccati, quoniam est causa etiam per se illius actus qui fuisset peccatum, si operans non excusaretur ignorantia.

Denique, propterea dicitur illa ignorantia invincibilis excusare a peccato, quia de facto non est causa peccati. Ergo absolute loquendo, negandum est quod ignorantia invincibilis possit esse causa peccati, quamvis possit esse causa alicujus actus moralis qui, si non excusaretui' ignorantia, fuisset peccatum.

6. — Et ad argumentum in oppositum respondeo quod divus Thomas non dixit omnem ignorantiam quae tollit scientiam prohibentem peccatum, esse causa,m peccati, sed dixit quod tantum illa ignorantia quae tollit scientiam prohibentem, peccati est causa, quemadmodum qui dicit, tantum animal est homo, non dicit, omne animal est homo. Supponit itaque divus Thomas quod talis actus ex ignorantia facti sit peccatum, et tunc causa illius actus deficiens a regula, est causa peccati ex ignorantia. Denique constat ex quaestione 75 a. 1, quod ubi non est voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae, nullum est peccatum. Sed qui ignorat invincibiliter, non habet actualem voluntatem deficientem a lege, sed potius poterit habere bonam vel meritoriam actionem, sicut quando Jacob accedit ad Liam existimans esse Rachelem. Ergo simpliciter nunquam ignorantia invincibilis potest esse causa peccati.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum ignorantia sit peccatum

SUMMA TEXTUS

1. — **Prima conclusio: Propter negligentiam, ignorantia eorum quae quis tenetur scire, est peccatum.**

Secunda conclusio: Non imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea quae scire non potest, sed talis ignorantia dicitur invincibilis, neque est peccatum.

Tertia conclusio: Ignorantia vincibilis, si sit eorum quae quis tenetur scire, est peccatum.

Quarta conclusio, ad quintum: **Tunc solum peccat homo peccato ignorantiae, quando est tempus adquirendi scientiam quam tenetur habere.**

DUBIUM PRIMUM

Est unum dubium circa primam et tertiam conclusionem: **Utrum ignorantia eorum, quae quis tenetur scire et potest, sit secundum se peccatum speciale, an potius dicatur peccatum quia est effectus alterius peccati vel causa peccati.**

2. — Et videtur quod sit speciale peccatum ignorantiae secundum se, *Primo,* quia alias, quaestio haec divi Thomae esset superflua et non formalis. Nam si ignorantia non habet specialem rationem peccati nisi ex negligentia, melius quaereret divus Thomas, utrum negligentia sciendi vel considerandi sit peccatum, de qua re tractat divus Thomas 2. 2, q. 54.

3. — *Secundo,* velle ignorare ea quae quis tenetur scire, est malum, quia ignorare est malum. Ergo talis ignorantia secundum se est mala, et non ex negligentia ibi adjuncta. Patet consequentia, nam qui vult ex affectu ignorare, non peccat ex negligentia.

4. — *Tertio,* praeceptum speciale est de scientia legis. Ergo erit speciale peccatum non scire legem.

5. — Propter haec argumenta visum est quibusdam thomistis nostri temporis, quod ignorantia secundum se sit speciale peccatum.

Sed oppositum tenet Cajetanus in hoc articulo, et Durandus, in secundo, d. 22, q. 3. Et probatur haec sententia. Primo, nam divus Thomas in hoc articulo asserit ignorantiam esse peccatum propter negligentiam

acquirendi scientiam; sed talis negligentia est vitium oppositum studiositati, quae est virtus in voluntate existens: ergo ignorantia non est speciale peccatum secundum se. Secundo, omne speciale peccatum contrariatur speciali virtuti pertinenti ad genus moris; sed ignorantia secundum se non opponitur speciali virtuti morali, nam opponitur scientiae, quae non est virtus moralis : ergo.

Et si *dicat aliquis* quod opponitur studiositati, de qua divus Thomas 2. 2, q. 166, ait quod ejus officium est inquirere scientiam eorum quae sunt necessaria ad statum uniuscujusque: ergo jam ignorantia non erit distinctum peccatum a negligentia seu omissione sciendi, quod est vitium oppositum studiositati per defectum, sicut curiositas opponitur per excessum : *advertit* tamen Cajetanus, quod cognitio est materia illius virtutis moralis quae dicitur studiositas, circa quam materiam est innominatum peccatum per defectum. Primum enim, negligentia quae opponitur prudentiae, importat defectum praecipiendi ex defectu sollicitudinis praeci piendi; sed negligentia opposita studiositati importat inclinationem voluntatis ad non sciendum quae oportet, sive volendo nescire, sive omissione non volendo scire. Et haec sententia videtur nobis probabilior.

6. — Unde ad argumenta in oppositum respondeo. Ad *primum* respondeo quod non propterea est superflua ista quaestio aut materialis, sed necessaria et formalis, quia hic agitur de causa peccati tam per se, quam per accidens, et oportuit explicare quomodo ipsa ignorantia sit peccatum et causa peccati.

7. — Ad *secundum* respondeo quod argumentum concludit objectum voluntatis qua quis vult ignorare quod scire tenetur, esse per se malum et causam per se malae voluntatis, sicut objecta sunt causae aliorum peccatorum. Et sic concedimus quod ignorare ea quae quis tenetur scire, est speciale objectum specialis peccati oppositi virtuti studiositatis per defectum. Negamus tamen quod ipsa ignorantia, ut est privatio actus scientiae debitae inesse, sit speciale peccatum; sed dicitur peccatum, sicut actus exterior imperatus, quia est objectum vel effectus peccati, vel etiam quia est causa peccati alterius, v. gr., homicidii vel fornicationis.

8. — Ad *tertium* respondeo primo, nego consequentiam, nam ex distinctione praeceptorum non infertur distinctio peccatorum specifica. Respondeo secundo quod praecepta sciendi legem dantur de actu studiositatis, quae est specialis virtus existens in voluntate, habens pro materia et objecto circa quod versatur, cognitionem eorum quae pertinent ad statum uniuscujuslibet.

» ü BIUM SECUNDUM

Est secundum dubium : **Utrum ad hoc quod ignorantia sit et dicatur invincibilis, necessarium sit ut, adhibito omni possibili studio, non possit superari, ac proinde illa ignorantia dicatur vincibilis quam homo potest vincere adhibito omni possibili studio.**

9. — **Argumenta pro parte affirmativa.** — Arguitur *primo* pro parte affirmativa. Praeceptum sciendi necessaria unicuique ad bene operandum debet impleri, si possibile est homini. Sed quod sciri potest adhibita omni possibili diligentia, possibile est homini scire. Ergo non excusabitur ignorantia invincibili qui non adhibet diligentiam omnem possibilem.

10. — Arguitur *secundo.* Infidelis qui nunquam audivit aliquid de evangelic si faciat totum quod in se est, illuminabitur a Deo. Ergo non excusabitur ignorantia invincibili a peccato infidelitatis.

11. — Adrianus in *Quadlibeto quarto,* q. 1, disputat de hac re, et ait *duo. Alterum* est, in rebus non necessariis ad salutem, sufficit ad hoc quod ignorantia sit invincibilis, quod homo diligentiam adhibeat humano more. V. gr., dubitat aliquis an quidam contractus, quem facere parat, sit licitus vel illicitus, et consulit doctorem in opinione hominum fidedignum, qui doctor in sua responsione fallitur: tunc ille homo faciens contractum excusabitur ignorantia invincibili, etiamsi potuit scire veritatem interrogando alios doctores.

Dicit *secundo,* quod in his quae sunt necessaria ad salutem aeternam, ut scire articulos fidei, tenetur homo facere totum quod in se est, videlicet, cessare a peccatis quae cognoscit, et dolore de illis, ut Deus illuminet illum de veritate necessaria ad salutem. Hanc sententiam probat Adrianus: primo quia ignorantia saepe est poena peccati, ut colligi potest ex illo Psalmi 59 (v. 6) : *Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie arcus,* hoc est, disponentibus se ad poenitentiam. Item Ezechielis, 14 (v. 9) : *Ego Dominus decepi prophetam illum,* videlicet, in poenam peccati ipsius rogantis, permisi quod .ille propheta falleretur et falleret. Et Isaiae, 29 (v. 14) : *Sapientia a sapientibus cessavit et intellectus a prudentibus ejus abscondetur,* videlicet, in poenam peccatorum populi. Ergo medium necessarium ad tollendam hanc ignorantiam est poenitentia de peccatis quae homo cognoscit. Deinde adducit Hugonem in hanc sententiam in libro *De sacramentis,* parte prima, q. 23, et Guillelmum Parisiensem, lib. 2, p. 9, q. 5, et Altisiodorensem in 3 p., in q. utrum fidei possit subesse falsum, et Gersonem in tractatu *De vita spirituali,* lect. 4, et

Alensen in 2 p., q. 129, memb, 4, et Gabrielem in 2 Sent., d. 42, q. 1, dub. 1.

Silvester etiam in verbo *Ignorantia,* § 7, videtur hoc ipsum sentire, immo et divus Thomas in *Quodlib.* 3, a. 10, ait quod circa res necessarias fidei, non potest esse aliqua ignorantia invincibilis.

12. — Solutio dubii. — Pro decisione hujus dubii, sit **prima conclusio:** *Circa praecepta communia juris naturalis quae facile colliguntur ex promis principiis, nulla potest esse ignorantia invincibilis per multum temporis, bene tamen per breve tempus,* v. gr., circa honorem parentibus exhibendum, circa non furandum, non moechandum. Probatur conclusio quantum ad primam partem. Quia haec praecepta per evidentem consequentiam facile colliguntur ex primis principiis universalissimis: bonum secundum rationem est agendum et malum est fugiendum; quod tibi non vis alteri ne feceris. Ergo nemo potest per multum temporis ignorare illa praecepta. Diximus autem per breve tempus posse quempiam ignorare illa praecepta, quia necessarium est tempus aliquod ad discursum et ratiocinationem, ut homo assentiat illis praeceptis quae sunt conclusiones ex primis principiis cognitis lumine naturali Non enim opus est interrogare doctoribus, quia signatum est super nos lumen vultus Dei ostendens nobis bona. Item Aristoteles 3 *Ethicorum,* lect. 10· apud divum Thomam, ait, circa universalia principia non esse ignorantiam (1).

Confirmatur. Nam si in aliqua republica vel provincia furtum non existimaretur esse peccatum, ut divus Thomas ait infra, q. 94, a. 4, fuisse olim existimatum apud Germanos, et hodierna die sic existimant Orientales Chinae, tunc puer aliquis veniens ad usum rationis, invincibiliter ignoraret per aliquod tempus furtum esse illicitum, donec ipse lumine naturali colligeret esse injustum contra illud principium: quod tibi non vis alteri ne feceris.

13. — Secunda conclusio: *Circa quaedam alia praecepta moralia quae non ita facile colliguntur ex primis principiis, sed mediante multa inquisitione et perspicuitate ingenii, bene potest esse ignorantia invincibilis per multum temporis;* v. gr., circa istam quaestionem, an sit licitum habere plures uxores, an sit licitum virum solutum habere rem cum muliere soluta, quod nos fornicationem dicimus; similiter an sit licitum vindicare proprias injurias, ut Cicero videtur errasse lib. 1 *Officiorum,* cap. De justitia, ubi ait: "Primum munus justitiae est ut ne [cui] quis

(1) Aristot. *Ethic. Nie.*, l. 3, c. 4. Didot, 2, 29. Cf. *Comment.*, S. Thomae, lect. 10.

laedat, nisi lacessitus injuria" (1), ubi videtur sentire homini lacessito licitum esse laedere. Item, an licitum sit homines sacrificari Deo. Ratio hujus est, quia ex errore et consuetudine vulgi et ingenii tarditate, non potest aliquis veniens ad usum rationis per breve tempus advertere inordinationem rationis in hujusmodi factis.

Notandum est tamen quod inter Christianos non ita facile est admittenda ignorantia invincibilis in hujusmodi factis, ut in fornicatione simplici vel pollutione voluntaria. Ratio est quia frequens doctrina est apud Christianos quae docet haec esse illicita. Nihilominus potest contingere ut aliquis ita sit barbare nutritus, ut possit excusari ignorantia invincibili.

14. — Tertia **conclusio:** *Circa mysteria supernaturalia quae omnes tenentur scire et credere, potest esse ignorantia invincibilis per multum temporis, immo per totam vitam*. Haec conclusio est divi Thomae, 2. 2, q. 10, ubi vide nostra Commentaria, dub. primo. Et probatur ex illo ad Romanos, cap. 10 (v. 14): *Quomodo crederent sine praedicante?* Ac si diceret: non potuerunt credere absque idoneo praedicante. Item Joan., 15 (v. 22): *Si non venissem et locutus eis fuissem, peccatum non haberent,* id est, peccatum infidelitatis, ut ait divus Augustinus ibidem, et vide illius librum *De natura et gratia,* cap. 2 et 4, ubi probat ex professo nostram conclusionem (2). Utrum autem inter Christianos possit esse ista ignorantia invincibilis de necessariis ad salutem et de articulis fidei et sacramentis, respondeo quod divus Thomas I ad Corinth., cap. 11, lect. 4 inquit: nullus fidelis propter simplicitatem suam excusatur, si habeat errorem circa illa mysteria fidei quae communiter celebrantur in Ecclesia. Sed haec doctrina plane intelligitur de fidelibus qui versantur in republics ubi haec mysteria celebrantur et praedicantur. At vero fieri potest ut fidelis baptizatus invincibiliter ignoret omnia vel aliqua de illis mysteriis necesariis ad salutem. Probatur. In primis si infans baptizatus capiatur ab infidelibus barbaris et inter illos nutriatur, tunc ille veniens ad usum rationis, invincibiliter ignorabit articulos fidei, etiam peccans contra lumen naturale. Item multi rustici christiani, qui nunquam fuerunt catechizati de mysterio Trinitatis, isti habebunt ignorantiam invincibilem de distinctione et numero personarum; et nihilominus salvabuntur per fidem implicitam, si in aliis non peccaverint. Habent etiam fidem expli-

(1) Cicero, *De officiis,* l. 1, c. 7. Didot, 4, 420.

(2) S. August., *In Ioannis Evangelium,* tract. 89. ML. 35, 1.856. In., *De natura et gratia,* c. 2 et 4. ML. 44, 248-49.

citam Dei justificatoris prout Ecclesia docet, cui adhaerent illi justi, et ibi continetur fides implicita respectu mysterii Trinitatis. At vero episcopi et parochi punientur a Deo, quia non habuerunt curam pascendi doctrina et virtute oves sibi commissas.

15. — Quarta conclusio: *Circa praecepta juris positivi, facile potest esse ignorantia invincibilis.* Probatur, quia ista praecepta non colliguntur per consequentiam certam ex principiis cognitis lumine naturali, Nihilominus aliqua sunt ex istis praeceptis quae vix poterunt ignorari invincibiliter: v. gr., quod sit jejunandum in quadragesima, et semel in anno confitendum, quod decimae sint solvendae. Haec enim etiam ipso usu constant. Sed tandem, ad sedandas conscientias, observandum est quod si quis Christianus est mediocriter sollicitus scire ea quae pertinent ad suum statum, et forte non venit in mentem ejus, neque audivit aliquod speciale praeceptum ex multis positivis, excusandus erit ignorantia invincibili.

16. — Quinta condusio: *Ad hoc quod ignorantia sit invincibilis, sive circa necessaria ad salutem, sive circa alia praecepta, sive circa alias circumstantias singulares, non opus est quod homo faciat omne illud quod potest facere, ita ut adhibeat omnem possibilem diligentiam; sed sufficit media quaedam proportionata adhibere ad inquirendam cognitionem legis, et ad considerandas circumstantias faciendorum; videlicet, interrogare doctores, audire praedicatorem; neque tenetur se ad gratiam disponere vel ad poenitentiam. Probatur,* quoniam alias, nullus infidelium posset habere ignorantiam invincibilem Evangelii; quod quidem falsum est, et contra doctrinam divi Augustini, ubi supra, et divi Thomae, quae doctrina magna habet fundamenta in sacris litteris, ut dictum est. *Item* probatur, quia vel illa dispositio ad gratiam est necessaria ad hoc ut homines miraculose illuminentur a Deo, vel ad hoc ut illuminentur sine miraculo per communem viam, dum ipse Deus mittit praedicatores annuntiantes Evangelium. Primum non potest dici, quia homo non tenetur se disponere ut miraculose illuminetur praeter communem modum; neque etiam dici potest secundum, quia multi existantes in peccatis, illuminati sunt a Deo de veritate Evangelii, etiam per communem viam. Ergo illa dispositio ad gratiam non est medium necessarium ad credendum Evangelium, sicut neque est medium necessarium ut conservetur fides.

Praeterea, circa supernaturalia est specialis ratio conclusionis, quia nemo potest scire se teneri ad supernaturalia scienda et credenda, nisi prius aliquid de illis audierit a viro fidedigno. Ergo non antea tenebitur

se disponere ad adquirendam cognitionem supernaturalium. Probatur consequentia, quia omnis nostra inquisitio veritatis est ex aliquo prius noto unde posset homo aliam veritatem investigare. Sed omnia quae homo cognoscit ante cognitionem supernaturalis veritatis sunt mere naturalia. Ergo non possunt praestare principium inquirendi aliquid supernaturale. Deinde, ad scienda ea quae humana sunt, non tenetur homo se ad gratiam disponere, neque ad scienda supernaturalia. Antecedens etiam Adrianus concedit; et patet, nam homo fornicarius, ut inquirat an aliquis contractus sit usurarius vel non, minime tenetur se ad gratiam disponere. Consequentia vero probatur, quia sicut est medium proportionatum ad inquisitionem humanae veritatis interrogare doetores, ita ad scienda supernaturalia medium est proportionatum audire praedicatorem fidedignum cujus notitiam habet. Si enim nullam notitiam habuerit, non poterit aliquod medium adhibere ad praedictum finem.

Praetera, sequeretur ex sententia Adriani, quod nemo existens in gratia posset ignorare invincibiliter aliquod eorum quae tenetur scire de articulis fidei; nam, secundum Adrianum, disponendo se ad gratiam recipiet cognitionem eorum quae sunt necessaria ad salutem, ut concedit Adrianus *QuodlVbeto* 2, q. 1 ad secundum. Quod quidem falsum est, quia, si modo inter infideles barbaros esset aliquis qui veniens ad usum rationis, faceret quod in se est praeventus divino auxilio, justificaretur, sequeretur inquam, quod ille statim sciret Jesum Christum esse filium Dei, et necessarium esse baptismum ad salutem, quae tamen omnia invincibiliter ignorat donec per praedicatorem erudiatur.

17. — **Solutio argumentorum.** — Ad *primum* argumentum pro parte contraria respondeo, quod non omnia praecepta obligant ad sui observationem omni via et medio possibili, sed obligant per medium proportionatum et communiter ordinatum ad finem praecepti. V. gr., tenetur homo naturali praecepto conservare vitam propriam, et tamen non tenetur illam conservare omni medio possibili utendo cibis pretiosissimis et medicina pretiosa, sed communibus cibis et medicinis tenebitur vitam conservare.

Secundo respondeo, quod etiamsi medium secundum se sit ordinatum et proportionatum ad finem, tamen necesse est quod homini sit possibile cognoscere talem proportionem, ad hoc quod teneatur inquirere tale medium. Est tamen impossibile quod homo cognoscat talem proportionem qui nunquam audivit aliquid de supernaturalibus. Et per hoc patet jam ad *secundum argumentum*.

18. — Sed ad primum testimonium quod adducit Adrianus, respondeo quod poena peccati potest esse sine nova culpa, quando non est in potestate hominis scire proportionem mediorum ad sciendum, quod alias secundum communem legem tenetur scire.

Respondeo *secundo,* quod ignorantia de qua loquuntur illa testimonia, est vincibilis vel affectata potius. Et valde advertendum est, quod non excusatur ignorantia invincibili qui in rebus humanis consulit virum ambitiosum et avarum, offerendo illi honorem et munera; nam facile in particulari agibili paralogizantur, etiam doctissimi quique, si ambitiosi et avari sint.

Ad testimonium divi Thomae, respondeo quod ibi loquitur de homine qui relicto expresso testimonio scripturae et relicta etiam doctrina Ecclesiae, sequitur contrariam sententiam propter auctoritatem alicujus doctoris, ac proinde ille non potest habere ignorantiam invincibilem, sed habet spiritum haeresis; ut, v. gr., si quis propter auctoritatem alicujus doctoris, negaret esse purgatorium. Est enim haec doctrina communissima inter fideles, a quibus sacrificium missae publice pro defunctis offertur. Ceterum, ad auctoritates aliorum doctorum, respondeo quod in hac parte falsae sunt.

Denique, de ignorantia facti vel alicujus circumstantiae singularis, manifestum est quod aliquando potest esse ignorantia invincibilis et aliquando vincibilis. Quae res non aliter dijudicari potest, quam arbitrio viri prudentis, considerantis negligentiam vel diligentiam debitam juxta qualitatem operantis et juxta illas circumstantias temporis et loci.

ARTICULUS TERTIUS

Utram ignorantia excuset ex toto a peccato

SUMMA TEXTUS

1. — Prima conclusio: Ignorantia quae non est causa actus peccati, non excusat a peccato. Ratio est quia non causât involuntarium.

Secunda conclusio: Eadem ratio est de ignorantia consequente vel concomitante actum peccati.

Tertia conclusio: Ignorantia, quae est causa actus peccati, de se habet excusare, quia de se habet causare involuntarium.

Quarta conclusio: Quod ignorantia non totaliter excuset a peccato ex

duobus potest contingere: uno modo, *ex parte rei ignoratae* quatenus ignorantia alicujus circumstantiae est cum cognitione peccati; ut, v. gr., qui scienter occidit hominem quem ignorat esse patrem suum, non excusatur a peccato homicidii, sed a parricidio. Altero modo, *ex parte ipsius ignorantiae,* quatenus illa est voluntaria vel directe vel indirecte.

Quinta conclusio: Si ignorantia omnino sit involuntaria, excusat totaliter a peccato.

DUBIUM PRIMUM

2. — Circa hunc articulum videnda sunt quae supra diximus, q. 6, a. 8.

Est unum dubium circa illud fundamentum divi Thomae: *quod ignorantia de se habet quod faciat actum, cujus est causa, involuntarium.*

3. — Arguitur *primo* in oppositum. Nam involuntarium est contrarium positive voluntario. Ergo ignorantia non habet de se causare involuntarium. Patet consequentia, quia privatio non causât de se aliquid positivum.

4. — Arguitur *secundo.* Si ignorantia causans per accidens actum peccati, causaret per se involuntarium, sequeretur quod semper excusaret a toto per se effectu suo, quamvis non excusaret a toto effectu per accudens, ac proinde falsum esset per se loquendo, quod ignorantia quandoque excusset a tanto, sed non a toto.

5. — *Pro solutione* hujus dubii *nota* quod ignorantia causans potest considerari dupliciter. Uno modo, ut formaliter est causans, quatenus est remotio prohibentis scientiae. Et ex hae parte habet quod sit causa per accidens illius effectus, qui prohiberetur vel impediretur per oppositam scientiam si adesset. Alio modo potest considerari materialiter, secundum id quod est ipsa ignorantia, quae denominatur causa per accidens. Et ex hac parte habet quod effectus ejus sit contrarius effectui quem causaret scientia, si adesset, quia ex hoc ipso habet oppositionem ad scientiam, ac per consequens fit aliquid involuntarium, quia, effectus scientiae in natura liberi arbitrii est voluntarius. Est igitur intelligentia divi. Thomae, quod ignorantia causans per accidens aliquem actum, ut remotio prohibentis, habet de se, hoc est, de sua propria ratione, quod actus ille causatus per accidens sit involuntarius.

6. — Ad *primum* argumentum respondeo: nego consequentiam. Et ad probationem respondeo quod eo modo quo privatio est causa per accidens, ut removens prohibens, non est causa per se influens in effectum. Sed si consideretur secundum propriam rationem, de se habet quod effectus sequens sit oppositus effectui positivo quem causaret scientia, si adesset.

7. — Ad *secundum* respondeo quod formaliter loquendo, ignorantia semper excusat a toto voluntario ut totaliter voluntarium. At vero quando dicitur quod ignorantia aliquando excusat a tanto, sed non a toto, intelligitur de toto in quantum aliquo modo habet rationem voluntarii; quod est dicere, aliquando ipsam ignorantiam non causare effectum totaliter involuntarium, eo quod ipsa etiam est aliquo modo voluntaria, saltem indirecte. Possumus etiam aliter brevius respondere ad dubium propositum, quod ignorantiam de se habere quod causet involuntarium, non est asserere quod sit causa per se ipsius actus qui est involuntarius, sed es dicere quod eo modo quo ignorantia est causa actus, scilicet, causa per accidens, ut removens prohibens, habet de se causare involuntarium potius quam voluntarium, sive voluntarium et involuntarium privative opponantur, sive positive.

DUBIUM SECUNDUM

8. — Est secundum dubium circa primam et secundam conclusionem: **Utrum ignorantia quae non est causa actus peccati, eo quod non privat scientia quae, si adesset, impediret actum illum, sit dicenda excusare a peccato.** V. gr., statuit Petrus firmo animo occidere· inimicum ubicumque invenerit; postea vero in nemore putans se occidere feram, occidit inimicum. An talis ignorantia excuset illum a peccato homicidii.

Videtur enim divus Thomas sentire quod ille homo peccet, nam inquit non excusari propter ignorantiam: igitur peccat.

9. — **Argumenta pro excusatione.** — Sed arguitur *primo* contra sententiam. Illa occisio de facto non est peccatum: ergo excusatur homo a peccato, non ob aliam rationem nisi propter ignorantiam, quia existimabat se occidere feram.

10. — Arguitur *secundo*. Illa ignorantia, ut divus Thomas fatetur ex doctrina Aristotelis, lib. 3 *Ethicorum*, causât non voluntarium, hoc est, facit non volentem (1). Ergo excusat a peccato, nam peccatum debet esse voluntarium.

11. — Arguitur *tertio* a simili. Si quis faciat aliquem actum qui ex objecto proprio optimus est, sed ille ignorat in particulari esse actum tam excellentis objecti, tunc ille non meretur praemium corresponded tali operi, quod quidem etiam esset facturus, si sciret; ut, v. gr., si quis

(1) Aristot., *Etlùc. Nic.]* l. 3, c. 5. Didot, 2. 29.

data parva eleemosyna, eriperet hominem a morte, qui erat custos vel rex, ignorans tamen esse regem, non merebitur praemium quod mereretur si sciret esse regem, et tamen, si sciret, paratus erat dare illam eleemosynam.

12. — Solutio dubii. — Propter haec argumenta aliqui, etiam ex thomistis, arbitrantur hominem peccare occidendo inimicum in casu posito pro primo argumento; sed omnino falluntur.

Nobis igitur sit prima conclusio: *Proprie loquendo ignorantia concomitans non dicitur excusare a peccato.* Hanc tenet divus Thomas expresse in hoc articulo, quem sequitur Durandus in 2 Sent., d. 22, q. 4, et Gabriel, q. 2, et Marsilius, q. 15, a. 2, et est sententia Aristotelis, 3 *Ethicorum,* cap. 1, ubi ait quod ignorantia scientiae quae non impediret actum, non facit hominem involuntarium, sed neque voluntarium, sed facit non voluntarium, sicut facit non scientem (1). Unde colligitur quod proprie loquendo, non excuset, quia ignorantia eatenus excusat a peccato, quatenus aliquo modo facit involuntarium. Sed illa ignorantia concomitans nullo modo facit involuntarium. Ergo nullo modo dicitur excusare a peccato.

13. — Secunda conclusio: *Illa ignorantia non est causa peccati.* Probatur, quia nullo modo causât voluntarium: ergo neque peccatum. At vero si postea adveniente scientia complaceat homo se occidisse inimicum, jam tunc peccat de novo, et est signum certum, ut Aristoteles supra dicit, quod non involuntarie occidit; si enim involuntarie occidisset, statim adveniente scientia, aliqua poenitudine afficeretur. *Secundo* probatur: nam illa occisio inimici cum ignorantia concomitante potest esse bonus actus moralis; v. gr., si Petrus vadit venatum ex obedientia patris, et adhibita diligentia sufficienti occidit forte inimicum, putans se occidere feram, tunc profecto opus illud bonum est moraliter, neque ex aliqua circumstantia vitiatum. Confirmatur, quoniam alias esset perplexus homo; si enim non agit, peccat contra obedientiam patris; si autem agit, etiam peccat occidendo mimicum: ergo perplexus est. *Tertio* probatur: nam si qua ratione illa occisio esset peccatum, ea est quia est virtualiter volita antiquo actu voluntatis, quando statuit occidere inimicum ubicumque inveniret. Sed haec non sufficit ut postea aliquis actus sit peccatum, qui ex objecto bonus est, neque habet malam circumstantiam ut postea sit peccatum. Alias omnia opera infidelium essent peccata, quando semel habue-

(1) Aristot., *Ethic. Nie.,* I. 3, c. 1, η. 13. Didot, 2, 25.

runt voluntatem referendi se.et omnia sua in idolum, cujus contrarium tenet omnis schola theologorum asserentium quod, non obstante illa mala relatione in falsum deum, poterit homo ille postea dare eleemosynam pauperi ex dietamine rationis naturalis. Et si non apponat actualiter malam circumstantiam, bonum opus est, moraliter dicimus. Ergo illa occisio inimici non imperatur virtualiter *a,* mala voluntate quam prius habuit occidendi inimicum, nisi quando putat se occidere feram, distincte cogitaret de inimico, et cum actuali affectu occidendi jacularetur. Neque obstat quod, si tunc sciret esse inimicum, erat paratus occidere illum, quia istae conditionales nihil conferunt ad meritum vel demeritum, nisi versentur actualiter in affectu hominis. Dico in affectu, nam in solo intellectu positae illae conditionales nihil referunt ad meritum vel demeritum.

14. — Solutio **argumentorum.** — Ad *primum* argumentum respondeo negando consequentiam, si proprie loquendum est de excusatione ignorantiae, quae non aliter excusat actum a culpa, nisi causando sicut causa per accidens actum ipsum, removendo prohibens, scilicet, scientiam qiiae, si adesset, prohiberet actum illum. Et idcirco proprie loquendo non dicitur illa ignorantia excusare, sed neque etiam accusare, quia est actus non voluntarius.

Et per hoc patet ad *secundum* argumentum; nullum enim est meritum vel demeritum, nisi adsit ratio voluntarii.

Ad *tertium* respondeo transeat antecedens, et nego consequentiam; sed dumtaxat sequitur quod illa occisio non est peccatum.

DUBIUM TERTIUM

15. — Est tertium dubium: **Utrum, sicut excusatur aliquis a culpa propter ignorantiam, vel etiam non peccat cum ignorantia concomitante, ita etiam eripiatur a poena imposita propter tale peccatum.**

16. — Ad hoc dubium dicimus: *primo,* quod qui excusatur totaliter a culpa, manet etiam liber a poena debita tali culpae in foro conscientiae, etiamsi actus quem facit sit peccatum alias. V. gr., qui occidit hominem quem ignorat invincibiliter esse clericum, non incurrit excommunicationem; sed tamen incurrit in irregularitatem, quia sciens et prudens occidit hominem. Nam irregularitas ex jure positivo annexa est voluntariae occisioni, sive illa sit peccatum, sive non. Pretor enim civitatis irregularis est, cujus auctoritate malefactores occiduntur. Et ratio est, quia

irregularitas propter homicidium non est proprie poena peccati, sed quaedam indecentia ut occisor sit minister Christi, quem decet representare mansuetudinem Christi. Et idcirco Ecclesia merito introduxit hoc impedimentum irregularitatis ex homicidio voluntario, usque adeo ut etiam tempore divi Thomae qui se defendendo occidebat, manebat irregularis; sed postea, ex Clementina *Si furiosus,* excipitur ab hac irregularitate qui defendendo se cum moderamine inculpatae tutelae occidit invasorem.

Dicimus *secundo,* quod si quis non ignorans actum peccati propter quem lata est excommunicatio a jure, incurrit excommunicationis poenam, etiamsi invincibiliter ignoret jus ubi imponitur excommunicatio. V. gr., qui occidit clericum, etiamsi sit rusticus ignorans invincibiliter jus, manet excommunieatus. Similiter haereticus erit; si aliquis Christianus discedat ab aliqua veritate sciens et prudens esse contra auctoritatem Ecclesiae, incurrit excommunicationem propter haeresim. Et haec est communis sententia. Et probatur primo, a simili. Nam poenis corporalibus et temporalibus juste punitur qui furatur, qui occidit, etiamsi ignoret invincibiliter legem civilem. Ergo etiam poena ecclesiastica juste punietur, qui scit se peccare tali peccato propter quod ecclesiastica poena imposita est, etiamsi invincibiliter ignoret poenam.

Confirmatur. Nam poenas inferni incurrit gentilis qui moechatur, etiamsi illas invincibiliter ignoret. Ratio hujus est, quia poena secundum se, ut justa sit, non respicit voluntatem peccantis, tamquam sit necessarium quod aliquo modo sit illi voluntaria, quin potius respicit voluntatem legislatoris habentis potestatem et volentis ponere ordinem justitiae puniendo malefactores. Ergo eo ipso quo quis vult peccatum, manet reus poenae debitae peccato secundum legem justam.

17. — Sed est notandum quod, quamvis Ecclesia habeat potestatem excommunicandi propter quodcumque peccatum mortale, tamen non utitur hac potestate, nisi in magnis criminibus, et quae per se ferunt aliquem errorem aut perniciem contra communitatem et ecclesiasticam obedientiam. Et talia sunt crimina propter quae in ipso jure sunt excommunicationes latae ipso facto, etiamsi tales excommunicationes ignorentur invincibiliter.

Nihilominus quidam theologi mitius sentiunt de poena excommunicationis lata a jure, negantes incurri ab ignorantibus invincibiliter. Ratio eorum est, quia requiritur contumacia ad incurrendam excommunicationem. Sed ubi est ignorantia invincibilis, non est contumacia contra man-

datum Ecclesiae. Sed nostra sententia est communior. Et probatur, quia semper in foro exteriori censetur excommunicatus ille qui commisit peccatum propter quod lata est excommunicatio a jure. Et tamen constat in foro exteriori rusticos et vulgares homines non teneri scire omnes juris excommunicationes. Et etiamsi probent in foro exteriori se invincibiliter ignorasse talem poenam, nihilominus puniuntur ut excommunicati. Ergo vere incurritur excommunicatio in foro conscientiae. Alias forum ecclesiasticum exterius inique procederet contra transgressores ut contra excommunicates; nam non est justa et prudens praesumptio quod illi non ignoraverint invincibiliter excommunicationem latam a jure. Aliae vero excommunicationes quae sunt ab homine non incurruntur, nisi notificentur prius, ut definitum est in cap. *Ut animarum,* de constitutionibus, lib. 6.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum ignorantia diminuat peccatum

SUMMA TEXTUS

1. — Prima conclusio: Ignorantia quae totaliter a peccato excusat, non minuit peccatum, sed omnino aufert.

Secunda conclusio: Ignorantia concomitans neque minuit, neque auget peccatum.

Tertia conclusio: Sola ignorantia potest peccatum minuere, quae est causa peccati, et non totaliter a peccato excusat.

Quarta conclusio: Ignorantia directe et per se voluntaria videtur augere peccatum ut auget voluntarium.

Quinta conclusio, ad primum: **Ignorantia secundum quod omnis peccans dicitur ignorans non est causa peccati, sed est aliquid consequens ad causam peccati.**

DUBIUM PRIMUM

Est primum dubium, cum Cajetano: **Utrum peccatum quod fit ex ignorantia sit ejusdem speciei cujus esset si adesset scientia opposita ignorantiae.**

2. — Ratio dubii est pro *parte negativa.* Nam peccata specificantur ex objecto per se volito a peccante, ut q. 72 dictum est. Sed ille qui pec-

cat ex ignorantia non fertur per se in objectum illius peccati, sed potius per accidens, ut dicit divus Thomas in hoc articulo et in praecedenti, quod cum non cognoscitur aliquid esse peccatum, non potest dici quod voluntas directe et per se feratur in peccatum, sed per accidens.

3. — In contrarium tarnen est quod nihil potest esse in genere peccati quin sit in aliqua specie. Sed peccatum quod fit ex ignorantia non videtur esse in alia specie, nisi in ea in qua esset si peccans sciret esse peccatum.

Secundo, quoniam Apostolus dixit, primae ad Timoth., cap. 1, se prius fuisse blasphemum, et persecutorem Ecclesiae, et contumeliosum; nihilominus dicit se ignorantem peccasse: igitur ignorantia non tollit speciem blasphemiae et contumeliae.

4. — Ad hoc dubium Cajetanus, ut respondeat, notat quod ignorantia voluntaria est duplex: altera quidem privans usum rationis, sicut amentia et ebrietas, si quis procuraret amentiam vel ebrietatem; altera est quae privat sola scientia ejus quod quis tenetur scire. Et haec rursus est duplex: juris et facti, in communi vel in particulari. Exemplum primi: Ignorat quis usuram esse peccatum, vel ignorat talem contractum hic et nunc esse usurarium. Exemplum secundi, ut cum quis ignorat ex negligentia et inconsideratione esse hominem in loco in quem mittit sagittam. Rursus ignorantia juris duplex est: altera juris naturalis; altera juris positivi.

5. — His positis, sit *prima conclusio:* Peccata quae fiunt ex ignorantia juris naturalis, sunt ejusdem speciei cum illis quae fiunt cum scientia circa eamdem materiam. Ratio est quia talia peccata sunt actus voluntarii per se tendentes in talia objecta. V. gr., qui fornicatur ex ignorantia vincibili quod fornicatio est peccatum, nihilominus per se tendit in objectum. delectabile, quamvis secundum quod illud objectum habet contrarietatem ad virtutem, feratur in illud indirecte et per accidens, quia ex ignorantia operatur. Et hoc modo Apostolus consentiebat in occisionem Stephani confitentis Jesum Nazarenum.

6. — Notat tamen Cajetanus *duo. Primum* est quod, ut dicatur per se converti ad objectum malum secundum contrarietatem ad virtutem, non opus est ut voluntas per se tendat in contrarietatem tamquam per se bonam, sed in contrarietatem, cognitam quidem per se, sed volitam sub ratione delectabilis, unde peccatum speciem accipit. Neque verba divi Thomae sunt contra hanc doctrinam, dum ait: "Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quod voluntas per se feratur

in peccatum, sed per accidens." 'Non enim ait divus Thomas quod non potest dici quod feratur per se in speciem peccati, sed ait, in peccatum. Hoc enim dupliciter verum est, quia peccatum secundum propriam rationem peccati est contra legem Dei. Unde qui nescit contrarietatem, non fertur per se in peccatum; sicut viceversa, qui sciens esse contra legem Dei, peccat, dicitur velle per se peccatum, ut iam explicatum est. Non enim vult contrarietatem bonam secundum se, sed propter bonitatem boni commutabilis ad quod convertitur voluntas, cum qua bonitate cognoscitur esse conjuncta contrarietas ad virtutem.

Notat *secundo,* quod non loquitur modo divus Thomas de aversione quae consequitur speciem peccati, quoniam aversio est volita per accidens, etiam a scienter peccantibus; sed loquitur de contrarietate intrinseca peccato opposito virtuti, eum inquit, esse per se volitam a sciente, non autem ab ignorante.

Sed nobis videtur non opus esse in tot angustias non conjicere ad verificandam primam conclusionem. Sufficit enim quod reductive sit in eadem specie fornicatio ex ignorantia cum fornicatione a sciente admissa, quamvis in hoc quod sit reductive pertinere ad speciem perfectam sint differentes gradus, quatenus plus rninusve deficit de requisitis ad perfectam speciem peccati. V. gr., ignorat aliquis culpabiliter legem, sed nescit se ignorare: ille minus peccat, tam in ignorando, quam etiam in committendo aliud peccatum ex ignorantia; minus, inquam, peccat quam si sciret se ignorare, et non inquireret legis scientiam.

7.— *Secunda conclusio:* Peccata, etiam quae committuntur ex ignorantia juris positivi, reducuntur universaliter ad eamdem speciem cujus essent si a sciente committerentur. V. gr., si quis non jejunat in quadragesima ex ignorantia vincibili legis, est intemperatus, quamvis non cum tanta perfectione sicut ille qui sciens legem non jejunat. Haec conclusio probatur sicut prima, et videtur esse contra Cajetanum, qui distinguit asserens quod aliquando est ejusdem speciei, aliquando vero non est ejusdem speciei. Sed tamen ejus distinctio neque necessaria est, neque sufficiens, ut statirn videbimus.

8. —*Tertia conclusio:* Ex sententia Cajetani, peccata quae committuntur ex ignorantia facti culpabiliter propter negligentiam considerandi, non sunt ejusdem speciei cum illis quae committuntur cum notitia facti. V. gr., si Petrus occidit hominem dum venaretur in nemore cum negligentia considerandi circumstantias quas deberet considerare, non est homicidium ejusdem speciei ac si sciret esse hominem quem percussit.

Sed ait tale homicidium pertinere ad speciem cujus est actus ex quo causatur, sicut in casu posito reducetur homicidium ad venationem periculosam et temerariam.

9. — Sed profecto, in hoc nobis non placet sententia Cajetani. *In primis,* quia potest contingere quod actus ex quo causatur homicidium, non sit alicujus specifici peccati secundum se et ex objecto, sed de se sit indifferens, immo etiam potest esse bonus ex objecto suo in communi considerato et nullam habere malitiam, nisi ex circumstantia quae appellatur *quid,* ac proinde illa circumstantia constituet speciem peccati, quatenus illa sola transfert actum de bono in malum, ut patet ex doctrina divi Thomae supra, q. 18, a. 5 et 10. *Deinde,* quia vel Cajetanus loquitur de specie peccati secundum actum exteriorem, vel secundum actum voluntatis interiorem. Si secundum actum interiorem, nulla est in hoc differentia inter peccatum ex scientia commissum vel ex ignorantia. Nam sicut actus voluntatis furandi propter fornicationem est formaliter per se in specie fornicationis, materialiter autem in specie furti, quia voluntas respicit furtum unico actu ut medium ad finem fornicationis, ac proinde specificatur *a* fine, ita quando quis ex ignorantia fornicatur, actus voluntatis formaliter fertur in delectationem fornicationis, materialiter vero est ignorans, et sic habet voluntariam ignorantiam indirecte. Si autem loquitur secundum actum exteriorem, non opus est actum exteriorem per se specificari ab objecto per se operantis respectu actus interioris voluntatis, sed de se habet objectum a quo specifieatur, ita ut furtum voluntarium semper sit furtum, et fornicatio voluntaria semper est fornicatio,

10. — Nos igitur dicimus *primo: Universaliter omne peccatum ex ignorantia factum, pertinet ad illam speciem ad quam pertineret si fieret sine ignorantia.* Non tamen ita perfecte est in illa specie, sicut quando committitur cum cognitione contrarietatis ad virtutem.

Dicimus *secundo,* quod si quis quaerat, utrum illud peccatum ex ignorantia commissum *formaliter* pertineat ad eamdem speciem, vel *materialiter,* dijudicandum est secundum regulas positas supra, in quaestione 18, 19 et 20. Nunc autem dicimus quod *formaliter imperfecte pertinet ad eamdem speciem.* Bene tamen poterit actus ille peccati ex ignorantia commissi ordinari ad alium finem operantis, respectu actus interioris, et tunc ille actus ex ignorantia exercitus pertinebit formaliter ad speciem illius finis operantis.

Ex quo sequitur quod peccatum in ebrietate commissum, si fuit praevisum, non tamen per se intentum, sed volitum indirecte ut conjunctum

ebrietati, non pertinet formaliter ad eamdem speciem ad quam, si intenderetur per se, pertineret. Hoc autem intelligendum est secundum actum interiorem. Nam secundum exteriorem, homicidium etiam consequens ex voluntate inebriandi se et praevisum actu vel potentia, pertinebit formaliter ad speciem homicidii reductive; secundum vero actum interiorem operantis, pertinet ad ebrietatem ut circumstantia quid, videlicet quid fecit ex affectu ebrietatis. Et ex his solvuntur quaedam aliae dubitationes quas hic movet Cajetanus.

11. — Ad argumentum vero pro parte affirmativa factum respondeo quod peccata quae ex proprio objecto habent speciem suam, ad quam reducuntur, posse aliam speciem sortiri ex circumstantia finis, qui actus interioris operantis est per se objectum, ut si aliquis fornicatur propter furtum. Hoc tamen non tollit quominus fornicatio habeat speciem suam propriam ab objecto, ad quem reducitur fornicatio ex ignorantia admissa.

DUBIUM SECUNDUM

Est secundum dubium circa quartam conclusionem: **Utrum ignorantia per se et directe voluntaria augeat peccatum.**

12. — **Argumenta pro parte negativa.** — Et probatur quod neque augeat neque minuat, *Primo* arguitur. Ignorantia affectata non est causa peccati: ergo non auget neque minuit peccatum. Patet consequentia ex tertia conclusione divi Thomae. Antecedens vero probatur, quia talis ignorantia non removet prohibens: ergo non est causa actus peccati. Nam qui affectat ignorare ut liberius peccet, non prohiberetur a peccato per scientiam oppositam.

13. — *Secundo*. Si ignorantia affectata est causa peccati, ergo aliquo modo excusat. Probatur consequentia, quia ignorantia causans de se habet excusare, quia de se habet causare involuntarium.

14. — *Tertio*. Majus peccatum est peccare in praesentia ejus contra quem peccatur, quam in absentia. Sed qui peccat ignorantia affectata peccat in absentia legis et legislatoris. Ergo minus peccat quam qui scienter peccat.

Confirmatur. Judaei crucifixerunt Christum ignorantes ignorantia affectata esse Deum; et tamen gravius peccassent si scientes esse Deum crucifixissent: ergo aliquo modo excusati sunt ex ignorantia.

15. — **Solutio dubii.** — Almainus in suis *Moralibus* [tract. 1], cap. 5, opinatur esse probabile quod ignorantia etiam affectata minuat pecca-

turn; imino vero divus Thomas non dixit absolute quod auget peccatum, sed quod videtur augere.

16. — Nihilominus tamen *dicimus primo,* quod, si cetera essent paria, majus peccatum est quod committitur cum scientia legis et facti, quam cum ignorantia qualibet. Habet enim plus de contemptu qui scit malum et facit. Et hoc probant argumenta posita.

Dico secundo, peccatum quod fit ignorantia affectata, quamvis in se et sua specie non sit tam formaliter volitum sicut quando fit cum scientia, tamen in sua causa est magis voluntarium et consequenter majus peccatum; procedit enim ex intentione voluntatis ad peccandum cum majori libertate.

Dico tertio, ignorantia affectata auget formaliter gravitatem peccati in quantum peccatum est, minuit autem de formali specie peccati, quia actus procedens ex ignorantia non est per se et directe volitum. Unde, materialiter loquendo, non est tam formaliter in specie sui objecti; absolute tamen talis ignorantia auget peccatum. Hoc dictum ultimum probatur ex secundo, quia ex illo evidenter sequitur.

17. — **Solutio argumentorum.** Ad *primum* argumentum respondeo quod ignorantia affectata et per se volita consideratur ab ipso affectante et volente, sicut removens scientiam prohibentem actum peccati, vel remittentem intensionem aut delectationem voluntatis circa tale objectum. Et ut sic et quantum ad hoc est causa peccati ipsa ignorantia, et removet prohibens, quamvis possit esse eadem concomitans quantum ad actum peccati quod homo constituit admittere, etiamsi sciat; sed tunc erit causa intensionis actus ipsa ignorantia affectata.

18. — Ad *secundum* respondeo quod magis aggravatur peccatum ex ignorantia affectata in sua causa, ubi est maxime voluntarium, quod excusatur ex hoc quod non est formaliter volitum in sua specie. Unde simpliciter dicenda est ignorantia affectata aggravare peccatum.

19. — Ad *tertium* respondeo quod non sunt semper cetera paria; nam major inordinatio voluntatis est ad peccatum cum ignorantia affectata, quam cum scientia; et major aversio a Deo est desiderare carere luce ad liberius peccandum. Et sic etiam qui vult ignorare, peccat tunc quando vult ignorare in praesentia Dei, juxta illud: *Qui dixerunt Deo: recede a nobis, scientiam viarum· tuarum, ncflumus* (Job, 21, 14).

Ad *confirmationem* quae fundatur in dicto Apostoli primae ad Corinth., 2 (v. 8): *Si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent,* unde videbatur inferri quod ignorantia affectata, etiam aliquo

modo est causa involuntarii; siquidem privat scientia, quae si adesset, impediret actum peccati (de explicatione hujus testimonii vide Cajetanum in illo loco, et divum Thomam, lectione secunda) : respondeo quod si judaei cognovissent esse Filium Dei naturalem, nunquam Dominum gloriae crucifixissent. Sed tamen, si appetiissent vel voluissent crucifigere, scientes esse verum Deum, fatemur quod majus peccatum esset illud, quia esset formaliter odium Dei in re gravissima, desiderantes illum occidere. Et in tali casu verificaretur quod, ceteris paribus, est majus peccatum quod fit cum scientia, quam cum ignorantia; et hoc modo peccat diabolus odio habendo Deum.

DUBIUM TERTIUM

20. — Est tertium dubium : **Utrum sit licitum** [sibi] **complacere de actu secundum se malo, qui tamen excusatur a peccato ex ignorantia invincibili ; et similiter, utrum sit licitum desiderare talem actum fieri a se ex ignorantia invincibili.** V. gr., si Petrus cognovit uxorem alienam ignorans invincibiliter esse alienam, num postea, adveniente scientia, sit ei licitum complacere de actu praeterito et optare ut iterum sibi aliquid tale contingat.

Et videtur quod sit licitum [sibi] complacere de tali objecto. Nam de eo quod non est malum, licitum est complacere; sed ille actus cum omnibus suis circumstantiis in singulari non fuit malus, immo potuit esse bonus, quia homo aestimabat esse propriam uxorem : ergo licitum est illi complacere de illo actu singulari.

21. — Ad hoc dubium sit **prima conclusio:** *Si complacentia est de objeto ipso quod, seclusa ignorantia, est malum, et non est de ipsa ignofantia excusante, manifestum est esse illicitum* [sibi] *complacere de illo objecto.*

Secunda conclusio: *Non est licitum* [sibi] *complacere de ignorantia invincibili, quatenus est privatio scientiae quae prohiberet actum secundum se malum.* Probatur, quia talis ignorantia non habet rationem boni moralis, quia est privatio scientiae convenientis operanti moraliter. Confirmatur: [sibi] complacere de ignorantia ut est privatio scientiae debitae inesse, est complacere virtualiter de effectu malo contrario effectui scientiae debitae inesse.

Tertia conclusio: *Licitum est* [sibi] *complacere de excusatione a culpa propter ignorantiam invincibilem.* Probatur, quia carere culpa bonum est

in omni operatione. Et ita [sibi] complacent viri justi, quando postea sciunt se ignoranter aliquid fecisse aut omisisse, quod quidem, seclusa ignorantia, fuisset peccatum.

Confirmatur a simili, quia licitum est [sibi] complacere de aliquo bono effectu consecuto ex actu peccati, v. gr., de filio qui natus est ex fornicatione. Ergo licitum erit [sibi] complacere de bono effectu consecuto ex ignorantia invincibili, videlicet de excusatione a culpa.

Quarta conclusio: *Non est licitum desiderare ignorantiam invincibilem in futurum ut excusetur homo a peccato., faciendo actum qui secundum se malus est.* Probatur, quia tunc ipsamet ignorantia est volita et ordinata ad actum qui secundum se malus est, ac per consequens, praesens desiderium non excusatur a peccato, quia est de malo objecto. Item, quia desiderare talem ignorantiam provenit ex affectu ad ipsum actum secundum se prohibitum. Ergo malum est desiderium.

22. — Ex hac doctrina *sequitur primo,* quod non est licitum [sibi] complacere absolute de pollutione in somno sive in somnio. Probatur, quia illud objectum secundum se prohibitum est in genere moris.

Secundo sequitur, quod neque absolute licitum est illam pollutionem desiderare in somno propter eamdem rationem.

Tertio sequitur, quod multo minus licitum est procurare ut in somno accidat. Patet, quia jam efficeretur voluntaria in sua causa morali. Aliqui tamen arbitrantur divum Thomam in 4 Sent., d. 9, q. unica, a. 4 ad quintum, asseruisse licitum esse [sibi] complacere de pollutione in somniis, cum tamen oppositum inde colligatur. Sed falsi sunt in eo, quia divus Thomas dixit quod complacentia praeteritae pollutionis in somniis non facit praeteritam pollutionem esse peccatum, quia non facit illam fuisse voluntariam. Nusquam tamen negat divus Thomas ipsam complacentiam de praesenti esse peccatum. Et hoc est quod etiam Sylvester, et *Summa angelica* ajunt in verbo "Pollutio". Verum est tamen quod licitum est [sibi] complacere de salute corporis consecuta ex tale pollutione naturali, vel etiam de eo quod ipsa natura se purgavit ab humore illo molesto et superabundant!, ne in vigilia inhonesti motus hominem molestarent. Et hoc modo ait *Summa angelica* quod licitum est desiderare pollutionem in somnis, non tamen procurare.

23. — *Contra quem modum loquendi est argumentum:* si licitum est desiderare pollutionem in somniis, ergo licitum erit procurare illam. Probatur consequentia nam objecti boni desiderium bonum est: ergo media ordinata ad illum finem erunt licita. Nihilominus ad hoc argumentum

potest responderi negando consequentiam, quia illa maxima, quod licitum est desiderare, licitum est procurare, non est usquequaque vera. Nam mihi sacerdoti licitum est desiderare quod latro suspendatur propter tranquilitatem reipublicae, et tamen non est mihi licitum procurare. Item, prophetis licitum fuit desiderare mortem Christi propter salutem generis humani, et tamen non erat licitum procurare. Similiter licitum est unicuique desiderare quod, qui detinetur in carcere damnatus ad mortem, confringat fores et rumpat vincula, et evadat, et tamen nemini licitum est adjuvare ad rumpendos carceres. *Verum tamen* illa maxima, si recte intelligatur, vera est; semper enim licitum est procurare per media mihi licita ut fiat illud quod licitum est mihi absolute desiderare. Et ita laico licitum est consulere judici ut latronem suspendat; sacerdoti vero non est licitum, quia efficeretur irregularis, si in singulari consuleret ut hic latro suspenderetur. Bene tamen poterit orare Deum ut ille homo perniciosus communitati suspendatur. Erit etiam licitum praedicare in communi, quod leges contra malefactores serventur.

Notanter autem diximus, licitum esse procurare id quod absolute licitum est desiderare ; quaedam enim sunt objecta quae, quamvis secundum se non sint mala, tamen non possunt fieri, nisi praesupposita culpa. V. gr., quod homo damnetur ad ostendendam justitiam Dei non est licitum absolute desiderare, quia hoc fieri non potest, nisi supposito peccato hominis; et hoc esse desiderare peccatum, si absolute et absque conditione desideraretur damnatio. Sed tamen sub conditione praesupposita: si Petrus peccaverit, et non egerit poenitentiam, licitum est desiderare quod puniatur in inferno.

24. — Ex quo sequitur quod in hujusmodi objectis, aliter se habet complacentia de praeterito, et aliter desiderium de futuro. Nam complacentia de hoc quod puniantur qui sunt in inferno, jam praesupponit culpam illorum, quae nullo modo est objectum complacentiae. Sed desiderium absolutum futurae damnationis ejus qui adhuc vivit, respicit, ut conditionem objecti, peccatum, vel finalem impoenitentiam in peccato. Et ideo malum est desiderium absolutum damnationis ejus, sed oportet quod exprimatur conditio tamquam aliquid antecedens ad desiderium, videlicet; nisi poenitentiam egerit peccator, puniatur in inferno. Talia sunt desideria quae exprimuntur a prophetis. Et ita dicimus in proposito quod, quamvis sit licitum [sibi] complacere de salute corporis consecuta ex nocturna pollutione, tamen non est licitum desiderare pollutionem tamquam medium ad illum finem ; tunc enim pollutio consideratur ut

objectum voluntatis tamquam medium volitum propter finem, et sic esset voluntaria pollutio, sicut potio amara voluntaria est propter sanitatem. Si autem homo ita esset affectus ut diceret: gauderem de salute mea, si virtus vegetativa naturaliter expelleret abundantiam seminis, non peccaret, quia tunc nullum habet malum objectum. Nihilominus periculosae sunt hujusmodi conditionales, quia facile homo desiderabit causam, desiderando effectum salutis corporalis.

QUAESTIO SEPTUAGESIMASEPTIMA

De causa peccati ex parte appetitus sensitivi

ARTICULUS PRIMUS

Utrum voluntas moveatur a passione appetitus sensitivi

Prima conclusio: Passio appetitus sensitivi non potest directe trahere aut movere voluntatem, sed indirecte.

Secunda conclusio: Appetitus potest dupliciter indirecte movere voluntatem: uno modo per distractionem, et hoc multipliciter; alio modo, ex parte objecti voluntatis, quod est bonum apprehensum intellectui.

De isto articulo vide supra divum Thomam et nostrum codicem, q. 9, a. 2.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum ratio possit superari a passione contra suam scientiam

SUMMA TEXTUS

1. — **Prima conclusio: Nunquam voluntas in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis.**

Secunda conclusio: Defectus scientiae in universali vel in particulari sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo voluntatis.

Tertia conclusio: Potest contingere quod aliquis rectam scientiam habeat in universali et in particulari, et tamen non consideret in actu, et tunc operabitur praeter id quod actu non considerat.

Quarta conclusio: Quod autem peccans non consideret actu quod habitualiter scit, provenit ex hoc quod passio impedit talem considerationem tripliciter: per distractionem, per contrarietatem, et per corporalem dispositionem.

Quinta conclusio, ad tertium : **Non potest contingere quod aliquis simul habeat in actu scientiam aut opinionem de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso.**

DUBIUM PRIMUM

2. — Contra primam conclusionem et rationem ejus multipliciter arguit Scotus in 3 Sent., d. 36. *In primis* ex concilio Parisiensi, ubi definitur, stante scientia in universali et in particulari, voluntatem non posse in oppositum tendere, error est.

3. — *Secundo* arguitur ex multis testimoniis divi Augustini saepe asserentis, aliquando nos scientes peccare.

4. — *Tertio,* ex Aristotele, 2 *Ethicorum,* asserente, scire parum aut nihil valere ad virtutem (1). Si autem peccatum semper esset cum ignorantia, multum valeret scire veritatem ad virtutem; immo persuadendi essent homines magis ut scirent, quam ut vellent, nam si scirent, non possent errare.

5. — *Quarto,* rectitudo rationis, tam in praeticis, quam in speculativis, constat ex terminis et forma syllogismi perfecti. Ergo ratio practica poterit manere in se perfecta, etiamsi voluntas male eligat.

Confirmatur. Sit ita quod ratio ostendat utrumque oppositorum secundum suam naturam: v. gr., furari malum est; non furari bonum est; et quod voluntas se determinet ad unum illorum ex innata voluntate. Ergo sine aliqua ignorantia peccabit.

6. — *Quinto* arguitur contra rationem conclusionis; nam sequitur ex illa quod peccatum angeli fuit cum ignorantia vel errore. Probatur sequela, quia voluntas angeli non minus habet pro objecto bonum, quam nostra voluntas. Ergo pari ratione, quod voluntas angeli ferretur in malum secundum quod apparebat bonum, ex ignorantia fuit.

7. — Pro solutione hujus difficultatis *nota primo,* quod nomine ignorantiae in prima conclusione intelligit divus Thomas etiam inconsiderationem, sive in universali, sive in particulari, ejus quod homo habitualiter scit. Non enim divus Thomas approbat simpliciter Socratis opinionem, sed ait quod aliqualiter recte sapiebat. Nam cum voluntas sit boni, vel apparentis boni, nunquam in malum moveretur, nisi id quod non est bonum secundum se, appareret bonum aliqualiter ipsi rationi.

(1) Aristot., *Ethic. Nie.,* I. 2, c. 4, η. 3. Didot, 2, 17.

Nota secundo, quod cum voluntas non possit ferri nisi in bonum cognitum intellectu, non quaevis cognitio sufficit ad hoc quod feratur in suum objectum. Alias, sufficeret speculativa cognitio, cujus oppositum asserit Aristoteles, 3 *De anima* (1); sed requiritur judicium, quod hic et nunc dictet et praecipiat aliquid esse appetendum. Quo judicio et praecepto stante, sequitur statim, necessitate consequentiae, appetitus vel electio voluntatis, ut supra dictum est in q. 13, a. 6. Quod si appetendum vel eligendum fuit judicatum judicio vero et recto secundum legem, tunc appetitus et electio bona est; si autem non fuit recte judicatum secundum legem, tunc electio erit mala. Cum igitur non sit dare medium inter hoc quod est, voluntatem sequi verum judicium practicum, vel non sequi verum judicium practicum, consequens est quod actus voluntatis malus semper sit cum aliquo defectu intellectus. Et hoc vocat divus Thomas ignorantiam.

8. — Ad primum argumentum Scoti respondeo, quidquid sit de auctoritate illius concilii, ille articulus potest intelligi de scientia in universali et in particulari respectu objecti secundum se considerati, non comparative respectu hujus hominis sic affecti hic et nunc. Item potest explicari de libertate voluntatis ad eligendum oppositum, mutando judicium. Non enim necessitatur voluntas, simpliciter loquendo, ad volendum id quod per scientiam proponitur, sed ex suppositione et necessitate consequentiae necessitatur voluntas ad volendum id quod per scientiam practicam proponitur, videlicet, supposito quod judicium illud non mutetur.

9. — Ad *divum Augustinum* respondeo quod qui scientes peccant et contra scientiam quam habent, non peccant contra *actualem* scientiam in particulari quam actualiter habent dum peccant, sed contra *habitualem* scientiam quam habent, quamvis paulo ante habuerint illam actualiter, sive in universali, sive in particulari. Sed, dum peccat, cessat ab illa consideratione actuali et subsumit sub alia universali, ut ait divus Thomas in solutione ad quartum. Et isto modo, omnis qui peccat, habet aliqualem ignorantiam, hoc est, non considerationem ejus quod tenebatur actualiter considerare.

10. — Ad *Aristotelem* respondeo quod loquitur de scientia moralis philosophiae, quae omnino distinguitur a prudentia.

11. — Ad *quartum* argumentum respondeo, nego consequentiam, quia perfectio syllogismi prudentialis pendet ex appetitu finis et boni sim-

ii) ARISTOT., *De anima,* l. 3, c. 11, n. 4. Didot, 3, 473.

pliciter, et ita verum intellectus practici pendet ex rectitudine appetitus, ut ait Aristoteles 6 *Ethicorum* (1).

Ad *confirmationem* respondeo quod, stante vero judicio rationis circa opposita, non potest voluntas velle furari, nisi illo judicio cessante aliud superveniat, videlicet, conveniens est mihi sic affecto hic et nunc furari.

12. — Ad *quintum* respondeo quod in angelo non praecessit ignorantia in judicio positive falso circa aliquod malum objectum ad quod converteretur, sed fatemur quod prius natura in quodam genere causae praecessit absentia considerationis debitae inesse, ac proinde peccavit volens suam beatitudinem, et non a Deo auctore gratiae. De qua re vide quae diximus in 1 p., q. 63.

DUBIUM SECUNDUM

Est aliud dubium circa reliquas conclusiones divi Thomae: **Utrum possit aliquis peccare dum simul actualiter judicat esse malum quod operatur, non solum judicio universali, sed etiam in particulari agibili.**

13. — **Argumenta pro parte affirmativa.** — Arguitur *primo* pro parte affirmativa, quia experientia videtur constare, quod aliquis ex malitia facit malum quod actualiter judicat esse peccatum.

14. — Arguitur *secundo:* Cum aliquis peccat, saepe judicat actum quem facit hic et nunc esse contra legem. Ergo judicat esse peccatum, et nihilominus facit.

15. — Arguitur *tertio, et* probatur quod conclusiones divi Thomae pugnent inter se. Nam in quinta conclusione, quae est in solutione ad tertium, ait quod non potest esse simul scientia universalis in actu de aliquo negativo, et particularis in actu de particulari affirmativo. At vero in secunda conclusione ait quod defectus utriusque scientiae, scilicet universalis et particularis, sufficit ad impediendum rectitudinem voluntatis. Sit igitur casus quod Petrus habeat scientiam universalem in actu, nullum adulterium esse committendum. Tunc rogo, an stante judicio illo universali, possit peccare peccato adulterii vel non. Si non potest, ergo secunda conclusio est falsa; siquidem defectus scientiae in particulari non impedit rectitudinem voluntatis. Si autem peccare potest, ergo tunc habet scientiam particularem de singulari affirmativo falsam, videlicet, hoc adulterium est committendum, quod quidem est contra quintam conclusionem.

(1) Aristot., *Ethic. Nie.,* l. 6, c. 2, n. 3. Didot, 2, 67.

16. — Solutio dubii.— Pro solutione hujus dubii nota *primo,* quod tam circa universalia, quam circa singularia agibilia potest humanus intellectus dupliciter se habere. Uno modo, considerando illa agibilia secundum se ipsa, prout consonant vel dissonant legi et rectitudini. Altero modo, comparando illa agibilia ad se ipsum, quatenus homini convenientia sunt sic affecto hic et nunc ad bonum delectabile et utile. Prima consideratio, quamvis possit dici largo modo practica quia est quoddam initium ad opera moralia, sicut philosophia moralis dicitur practica quoniam agit de actibus humanis, licet speculative, non tamen est consideratio simpliciter practica ad quam sequatur operatio. Secunda vero consideratio est semper practica, quia revera 'fit quod judicatur; et tale judicium est conforme appetitui finis, sive sit appetitus rectus, sive pravus, et imperat electionem et bonum usum.

Nota secundo quod ille dicitur peccare proprie ex ignorantia, qur peccat ex privatione scientiae agibilis priore illo modo, sive sit privatio scientiae actualis, sive habitualis, sive in communi, sive in particulari, quae dicitur ignorantia legis aut facti. Ita docet divus Thomas supra, q. 76 et in q. 78, a. 1 ad primum.

Nota tertio quod qui peccat ex passione vel ex malitia, non peccat ex ignorantia, etiamsi peccet cum quadam ignorantia, quae est defectus considerationis secundo illo modo. Et ratio est evidens, quia talis ignorantia est modus communis omni peccanti. Ergo, quatenus peccata distinguuntur, cum quaedam sint ex ignorantia, quaedam ex passione, quaedam ex malitia, non debet fieri distinctio peccati ex ignorantia per id quod objectum est commune. Deinde, quia ignorantia quae est defectus considerationis secundo illo modo, non est causa totius peccati, sed est pars peccati, quatenus omne peccatum dicitur esse in ratione tanquam in dirigente, ut docet divus Thomas q. 74, a. 5, sicut in dirigente suo imperio actus aliarum virtutum. Unde ad eamdem speciem et individuum peccati pertinet judicium et imperium rationis circa objectum fornicationis hic et nunc, et volitio, et appetitus fornicandi, et actus exterior fornicationis, quae omnia includuntur in fornicatione quatenus est actus moralis circa tale objectum.

17. — His suppositis, sit **prima conclusio:** *Non videtur implicare contradictionem quod aliquis habens scientiam in actuali consideratione, sive in universali, sive in particulari, priore illo modo, simul etiam habeat actuale peccatum, ut in primo et secundo argumento intenditur.* Probatur, quia ignorantia quae necessario includitur in omni peccato est pri-

vatio scientiae practicae secundo illo modo, videlicet, privatio hujus judicii: non est mihi conveniens sic affecto hic et nunc fornicatio. Cum qua privatione non repugnat aliud judicium singulare: ista fornicatio est peccatum secundum se et mala mihi secundum rationem rectam; nihilominus, propter bonum praesentis delectationis, mihi sustinendum est hoc malum hic et nunc. Quam ob rem, simpliciter loquendo et omnibus pensatis, judicat peccans melius esse sibi nunc fornicari quam servare legem, quemadmodum ille qui projicit merces in mare tempore tempestatis non obliviscitur valoris mercium quas amat; sed quia magis amat propriam vitam, quae simul cum mercibus conservari non potest, idcirco simpliciter, omnibus pensatis, hic et nunc vult projicere merces in mare. Neque sunt contradictoriae illae considerationes, videlicet: nulla fornicatio est facienda, et haec fornicatio mihi facienda est, quia praedicatum non accipitur secundum idem et respectu ejusdem. Nam illa universalis denotat fornicationem secundum se consideratam non esse faciendam, quia est contra legem; at vero illa particularis denotat hanc fornicationem hic et nunc esse faciendam, quatenus conveniens est homini sic affecto ad bonum delectabile. Et idem dicimus de istis: haec fornicatio non est bona, videlicet, secundum legem, et haec fornicatio est bona, videlicet, mihi sic affecto conveniens est, immo possunt esse simul in actu in illo qui peccat ex passione. Et probatur ex sententia divi Thomae, ubi supra, q. 78, a. 1 ad primum, ubi ait quod qui peccat ex certa malitia scit simpliciter hoc esse malum. Sed non scit hoc malum non sustinendum propter consecutionem boni commutabilis; immo judicat practice illud malum sustinendum esse sibi hic et nunc propter consecutionem,boni commutabilis.

18. — Secunda conclusio: *Regulariter loquendo, quando homines consentiunt in pecato, cessant a consideratione peccati secundum quod est contra legem, etiamsi paulo ante habuerint illam considerationem et etiam paulo post habeant iterum illam considerationem, ita ut fere simul videatur homo peccare et considerare peccatum, esse contra legem.* Ratio hujus potest esse, quia cum in consensu peccati pluris aestimet homo et magis amet bonum commutabile, statim totus rapitur ad ejus considerationem, et relinquit considerationem aeternorum. Quod autem paulo ante et paulo post aliqui cogitent et judicent de lege et de peccato, etiam in particulari, provenit ex eo quod non sint, habituati, ut ita dicamus, ad malum, sicut peccant incontinentes, ut divus Thomas refert in solutione ad quartum ex Aristotele. Intemperatus vero qui peccat ex habitu, rarissime habet illas

considerationes legis et mali culpae, sed fertur effrenis in objectum delectabile.

19. — Solutio argumentorum. — Et per hoc patet et facile respondeo ad argumenta; *duo* enim *priora* probant nostram conclusionem primam.

Ad *tertium* respondeo quod bene quadrant inter se secunda et quinta conclusio, etiam in casu posito in ipso argumento. Respondeo enim quod, si illa universalis accipiatur simpliciter practice et respectu ipsius hominis prout sic affecti, non poterit cum illa universali, nullum adulterium est mihi committendum, stare particulare judicium affirmativum: hoc adulterium est mihi committendum. Bene tamen poterit homo peccare ex ignorantia facti vincibili, ignorans hoc esse adulterium. Si autem universalis illa accipiatur absolute secundum se, videlicet: nullum adulterium est committendum, videlicet, non est licitum, tunc simul esse poterit singulare judicium practicum affirmativum respective ad hominem sic affectum. Non enim sunt contradictoriae enuntiationes, nam contradictoria illius universalis est particularis asserens esse licitum secundum se hoc adulterium, quod esset error contra fidem mediate.

Reliqui articuli usque ad octavum non indigent nisi vestra lectione.

QUAESTIO SEPTUAGESIMAOCTAVA

De causa peccati, quae est malitia

ARTICULUS PRIMUS

Utrum aliquis peccet ex certa malitia

Prima conclusio: Peccare ex malitia est peccare defectu voluntatis, qui est ordinatio ipsius.

Secunda conclusio est quasi altera diffinitio: Dicitur homo ex malitia vel de industria peccare qui scienter malum eligit.

Tertia conclusio, ad tertium : **Dicitur aliquis ex malitia peccare in quantum ex mala electione peccat.**

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum qui peccat ex habitu peccet ex certa malitia

Prima conclusio: Potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum, non ex habitu, sed ex passione vel ignorantia operetur.

Secunda conclusio: Quicumque peccat ex habitu, peccat ex certa malitia.

Nota in solutione ad secundum quomodo divus Thomas non facit aliam differentiam inter peccatum ex passione et peccatum ex habitu, nisi sicut inter perfectum et imperfectum.

Nota similiter in solutione ad tertium, ubi docet divus Thomas quod, qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur quandiu habitu utitur. Unde provenit quod tales peccatores plerumque poeniteant de peccato, non quia eis peccatum displicet secundum se, sed propter aliquod incommodum quod ex peccato incurritur. Quod quidem incommodum, si fuerit aliquid temporale, non sufficit ut ille dolor sit

attritio sufficiens ut cum. sacramento constituatur homo in gratia. Si autem fuerit dolor propter poenas inferni vel propter amissionem gratiae et gloriae, sufficiens attritio est et dispositio ut cum sacramento poenitentiae recipiat homo gratiam justificationis.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum ille qui peccat ex certa malitia peccet ex habitu

Prima **conclusio: Tunc solum peccat aliquis ex certa malitia quando voluntas ex se ipsa movetur ad malum.**

Secunda conclusio: Dupliciter contingit quod voluntas ex se ipsa moveatur ad malum: uno modo per hoc quod homo habet dispositionem corruptam inclinantem ad malum, sive illa dispositio sit habitus adquisitus, sive aegritudinalis habitudo corporis propter corruptionem naturae in ipso homine; altero modo per remotionem prohibentis, v. gr., per remotionem spei vel timoris.

Tertia conclusio: Non est necessarium ut qui peccat ex certa malitia peccet ex habitu.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum qui peccat ex certa malitia magis peccet quam qui peccat ex passione

1. — **Prima conclusio: Ista conclusio** est **affirmativa, quam divus** Thomas tripliciter probat.

Secunda conclusio, ad tertium: **Aliud est peccare eligentem et aliud est peccare ex electione.**

De hac materia videndus est Magister Sententiarum in secundo, d. 43, et ibidem doctores et Almainus in tractatu 3 *Moralium,* cap. 27. Scotus in illa d. citata, q. 2 ait quod peccare ex certa malitia est velle malum sub ratione mali. Sed jam nos supra eum divo Thoma, q. 8, ostendimus quod voluntas non potest velle malum sub ratione mali; alias esset male condita voluntas ab ipso auctore naturae. Nunc autem pro explicatione hujus quaestionis 78 sit:

DUBIUM PRIMUM

Dubitatur: **Utrum sit sufficiens divisio peccati in peccatum ex ignorantia, et ex passione, et ex malitia.**

2. — Arguitur *primo* pro parte negativa, quia peccatum omissionis non est ex ignorantia, neque ex passione, neque ex malitia: ergo mala est divisio.

3. — Arguitur *secundo:* peccatum angeli et protoparentis non fuit ex ignorantia, neque ex passione, neque ex malitia. Ergo mala est divisio.

4. — *Respondeo* breviter quod haec divisio fit particulariter de peccato hominis in statu naturae corruptae, in quo locum habet ignorantia, et passio, et malitia voluntatis ex corrupta dispositione hominis; et ita sufficiens est divisio si nomine ignorantiae intelligamus etiam negligentiam considerandi.

5. — Unde respondeo ad *primum* argumentum quod in peccato omissionis semper invenitur vel oblivio culpabilis quae est causa omittendi, vel passio aliqua, vel malitia propter quam omittit homo facere quod tenetur facere.

6. — **Ad** *secundum* respondeo quod peccatum angeli proprie loquendo non fuit ex ignorantia neque ex inconsideratione, quamvis fuit sine consideratione; sed fuit vere peccatum superbiae, quia voluit propriam excellentiam, et non a Deo. Multo autem minus posset dici angelus peccase ex passione vel ex malitia, quia perfectus et absque aliqua corruptione vel habitu malo creatus est a Deo. Et similiter dicimus de peccato protoparentis, quod non fuit ex ignorantia, neque ex passione, neque ex malitia, quia creatus fuit cum justitia originali a Deo sanante naturam, rectificando partes superiores cum inferioribus et e contra, et partem superiorem cum ipso Deo per cognitionem perfectam quae ad illum statum pertinebat, et per amorem quo adhaerebat Deo. Unde impossibile erat illum peccare ex ignorantia, vel ex passione praeveniente, vel ex aliquo malo habitu aut corruptione naturae, quae integerrima erat.

DUBIUM SECUNDUM

Est secundum dubium: **quaenam sit diffinitio peccati exacta ex certa malitia.**

7. — **Argumenta contra diffinitionem sancti Thomae.** — Et arguitur *primo* quod non sit bona diffinitio divi Thomae in articulo primo, scilicet peccare ex certa malitia est peccare ex inordinatione voluntatis. Est argumentum: qui peccat ex habitu intemperantiae peccat ex certa malitia; et tamen non peccat ex inordinatione voluntatis: ergo mala diffinitio. Probatur minor, nam habitus intemperantiae non est in voluntate, sed in appetitu sensitivo, in quo etiam ponitur habitus temperantiae subjective.

8. —.Arguitur *secundo:* qui peccat ex aegritudinali dispositione corporis, peccat ex malitia, ut divus Thomas ait articulo 3. Sed ille non habet voluntatem inordinatam, quia aegritudo corporis non inficit voluntatem. Ergo non est diffinitio bona.

9. — Arguitur *tertio:* qui peccat ex passione, etiam peccat ex inordinatione voluntatis eligentis detrimentum in bono spirituali, quoniam pluris aestimat et amat bonum temporale; et tamen ille non dicitur peccare ex malitia : ergo mala diffinitio.

10. — Arguitur *quarto* contra aliam diffinitionem, scilicet, tunc aliquis ex certa malitia peccat quando scienter malum eligit. Est argumentum: qui non peccat ex ignorantia, sed ex passione, sicut incontinens, scienter malum eligit, scit enim hoc esse malum hic et nunc; et tamen eligit illud : ergo mala est diffinitio.

11. — Arguitur *quinto* contra aliam diffinitionem in articulo tertio, scilicet, quod tunc solum peccat homo ex certa malitia, quando ipsa voluntas ex se ipsa movetur ad malum. Sit argumentum: aut voluntatem moveri ex se ipsa ad malum est moveri ex natura sua ad malum, et hoc non potest dici; aut ex aliquo intrinseco sibi superaddito. Sed nihil est intrinsecum superadditum, praeter habitum adquisitum. Ergo dumtaxat peccare ex habitu est peccare ex certa malitia.

12. — Solutio dubii. — Ad hoc dubium respondeo quod bene diffinitur peccare ex certa malitia est peccare ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ejus, vel est peccare ex electione mali, vel quando voluntas ex semetipsa movetur ad malum.

Sed pro hujus intelligentia et solutione argumentorum *nota primo,* quod peccare ex certa malitia non ponitur peccatum specie differens a peccatis ex passione vel ignorantia, sed sicut perfectum in specie mali, ut docuit divus Thomas a. 2 ad secundum.

Nota secundo cum Cajetano, quod appetitus naturalis differt ab appetitu animali; nam ille primo et immediate est partis, sed appetitus animalis primo et immediate est totius. V. gr., naturalis appetitus oculi ad videndum primo et immediate est ipsius oculi. Sed tamen voluntatis inclinatio et inclinatio irascibilis et concupiscibilis est prius totius supposití. Hinc est quod appetitus naturalis non variatur, nisi secundum dispositionem illius partis cujus primo est. Nam qualitercumque homo sit dispositus, dummodo dispositio non redundet in oculum, semper eodem modo se habebit oculus ad videndum. Appetitus autem animalis non tantum secundum propriam dispositionem variatur, sed etiam secundum dispo-

sitionem totius suppositi, quia non solum aliter se habet voluntas dispositione vel habitu in se ipsa affecta, sed etiam aliter se habet voluntas hominis qui aliter est affectus aliqua dispositione propriae complexionis individualis vel aliquo habitu acquisito, etiamsi ille non sit in voluntate intime. Et ex hoc provenit quod homo habituatus secundum appetitum sensitivum aliquo vitio, vel aliter affectus secundum corporalem et individualem complexionem in ordine ad aliquod delectabile contrarium rationi rectae, aliter etiam se habeat secundum voluntatem, quam si non esset sic affectus.

13. — **Solutio argumentorum.** — Ad *primum* argumentum respondeo: nego minoren. Ad probationem, nego consequentiam, nam ipsamet voluntas, quae est inclinatio totius suppositi, est de se inclinata ad ea quae sunt consona supposito, undecumque proveniat dispositio suppositi.

14. — Et per hoc etiam respondeo ad *secundum,* quod aegritudinalis dispositio corporis non inficit voluntatem macula, peccati, sed est in causa ut voluntas inclinetur ad objectum sibi naturaliter propositum ab aestimativa naturali consonum dispositioni individual! corporis, quamvis sit malum secundum rationem. Et tales sunt homines qui, absque aliqua consuetudine, propensi sunt ad bestialitatem et ad vitia contra naturam absque aliquo habitu.

Sed contra, sequitur ex dictis quod voluntas Petri, v. gr., dicatur inclinata ad motum deorsum versum. Probatur sequela, quia secundum corporis naturalem dispositionem, quae est gravitas, conveniens est Petro motus deorsum.

Respondeo quod nec voluntatis nec appetitus sensitivi inclinatio est ad motum deorsum secundum naturam gravis, quia cum isti appetitus sint potentiae vitales et animales, non inclinantur ad aliquem motum qui non sit vitalis et animalis. Unde doctrina divi Thomae intelligitpr de dispositione corporis cui consonat operatio aut motus animalis conveniens vel disconveniens rationi rectae. Ceterum motus deorsum non est motus anirpalis, sed elementalis, neque rationi consonat vel dissonat. Et pari ratione non dicitur voluntas inclinata ad digestionem cibi ex dispositione potentiae nutritivae; nam digestio et nutritio est mere naturalis operatio. Sed poterit dici inclinata ad gula.m vel abstinentiam, quae exercentur appetitu sensitivo.

15. — Ad *tertium* argumentum respondeo quod quando passio facit apparere bonum quod est contrarium revera rationi rectae, tune, si homo peccat,non peccat ex electione mali immediate, sed ex passione eligit malum.

16. — Ad *quartum* respondeo quod scienter malum eligere excludit non solum ignorantiam, sed etiam passionem praevenientem; et sic intellecta est bona illa diffinitio.

17. — Ad *quintum* respondeo quod voluntatem ex se ipsa moveri ad malum non intelligitur sub ratione mali, neque ex natura ipsius potentiae voluntatis movetur ad malum rationis sub ratione boni, tamquam si esset naturaliter inclinata ad illud, sed est inclinatio voluntatis proveniens ex prava dispositione corporali individui vel ex acquisita ex actibus voluntariis. Dicitur ergo voluntas ex se ipsa moveri ad peccandum, quatenus ultro movetur sine passione praeveniente et sine ignorantia mali; non autem ita ex se ipsa ut distinguitur contra suppositum naturaliter prave dispositum, sed ut distinguitur contra alias potentias moventes voluntatem.

Sed est adhuc *replica*. Magis distat a voluntate aegritudinalis dispositio corporis, quam passio appetitus sensitivi, quae est quaedam dispositio facile transiens. Ergo si, qui peccat ex passione, non peccat ex malitia voluntatis, multo minus qui peccat ex aegritudinali dispositione corporis peccabit ex malitia voluntatis.

Respondet Cajetanus negando antecedens; et ratio est quia suppositum est intrinsecum voluntati in ratione moventis, non autem appetitus sensitivus.

Sed haec solutio non videtur *plene satisfacere,* quoniam habitus vitii qui est in appetitu sensitivo, dicitur nihilominus inclinare voluntatem ex se ipsa quando operatur ex habitu. Ergo etiam quando voluntas movetur ex passione appetitus sensitivi movebitur ex se ipsa, siquidem passio est affectio suppositi.

Respondeo negando consequentiam, quoniam habitus acquisitus ex actibus per consensum voluntatis est effectus voluntarius ipsius voluntatis. Ex quo etiam sequitur quod electio ex illo habitu sit conveniens voluntati secundum se. At vero passio appetitus sensitivi est praeveniens voluntatem et faciens apparere bonum quod nondum voluntati placebat, immo displicebat secundum se. Quod si passio esset excitata a voluntate, jam non esset illud peccatum ex passione, sed ex malitia, sicut peccat intemperatus ex habitu causato a voluntate.

DUBIUM TERTIUM

Est tertium dubium: **Utrum aegritudinalis dispositio corporis directe moveat et inclinet voluntatem ad malum.**

18. — Argumenta pro utraque parte. — Videtur *pars affirmativa* vera, Et ex dictis videtur vera quia voluntas dicitur ex se ipsa moveri eo ipso quod movetur ex tali affectione corporis naturalis. Et Cajetanus dicit quod ipsum suppositum sic affectum est intrinsecum voluntati, Non igitur indirecte et per accidens prave illa dispositio corporis movet voluntate.

19. — Sed *in oppositum* est, quod voluntas non potest moveri directe, nisi a se ipsa vel a Deo. ut docet divus Thomas supra, q. 9. Item, aegritudinalis dispositio corporis prius movet appetitum sensitivum quam voluntatem. Sed voluntas indirecte movetur ab appetitu sensitivo. Ergo etiam ab illa aegritudinali dispositione corporis corrupta. Consequentia patet, quia ista non aliter movet voluntatem quam mediante motu appetitus sensitivi. Major vero probatur, quia illa naturalis dispositio corporis corrupta facit apparere conveniens tale objectum immediate ipsi aesti mativae. Sed aestimativa immediatius proponit objectum appetitui sensitivo quam voluntati rationali. Ergo mediante motione appetitus sensitivi invitatur et excitatur voluntas ad illud objectum. Ergo tale peccatum erit ex passione vehementi excitata in appetitu sensitivo et praeveniente inclinationem actualem voluntatis.

20. — Solutio dubii. — Respondeo valde difficile esse explicare quomodo dispositio corporis sit causa directe movens voluntatem ad actum. Et multo facilius videretur propter factum argumentum asserere quod non aliter illa corporalis dispositio est causa actualis inclinationis voluntatis, nisi mediante passione sensitivi, quae naturaliter consequitur aestimativam proponentem tale objectum prius appetitui sensitivo quam appetitui rationali. Sed si isto modo explicaremus hanc difficultatem, non possumus ponere aliud peccatum ex certa malitia, nisi quod est ex habitu. Nam quod est ex aegritudinali dispositione corporis, esset ex passione vehementi praeveniente voluntatem secundum hanc explicationem. Nihilominus divus Thomas multo aliter sentit, et supra, q. 31, a. 7 docet esse aliquas delectationes innaturales secundum speciem hominis aut in statu naturae corruptae, naturales autem secundum dispositionem individui propter malam complexionem. Unde possumus etiam consequenter et proportionabiliter dicere, quod voluntas hominis secundum quod est appetitus hujus supposi ti malae complexionis, est naturaliter inclinata ad malum objectum, sub ratione tamen boni convenientis huic complexioni. Et tales homines solent peccare absque passione praeveniente judicium rationis, sed potius ipsi ex inclinatione voluntatis individuali hujus suppositi excitant ipsas passiones.

Notandum est tamen quod, quantum ad exercicium actus et inclinationes voluntatis, semper praecedit in hujusmodi hominibus male complexionatis cognitio aestimativae proponentis tale objectum ut conveniens homini illius complexionis. Proposito autem tali objecto, fortassis prius est in ipso intellectu judicium singulare ejusdem convenientiae cui conformatur voluntas ut est appetitus hujus hominis, et postea consequitur etiam motus appetitus sensitivi in idem objectum. Dicimus postea, non tempore, sed posterioritate effectus.

21. — Unde respondeo ad dubium propositum, quod voluntas non movetur a corporis dispositione tamquam a motore extrinseco, sed tamquam ab aliquo intrinseco sibi per quamdam simplicem emanationem, ita ut redundet in ipsam voluntatem individualis inclinatio potentiae ad convenientia ipsi supposito sic naturaliter affecto; et talis inclinatio vehementior est quam si esset ex habitu acquisito. Solent autem esse hujusmodi inclinationes individuales voluntatis etiam propensiones naturales ad bonum rationis, ut docet divus Thomas supra, q. 63, a. 1, quod aliquae virtutes insunt a natura inchoative secundum corporis dispositionem. Sic etiam dicimus esse quaedam vitia quibusdam hominibus specialia naturalia, quae insunt illis a natura ipsa inchoative propter dispositionem corporis.

22. — **Solutio argumentorum.** — Et per hoc patet ad *primum* argumentum in oppositum.

Ad *secundum* argumentum respondeo quod aegritudinalis dispositio corporis non est prius tempore neque natura causa passionis appetitus sensitivi, quam actualis inclinationis voluntatis. Sed ipsa voluntas, quae naturaliter est potentialis propensio ad illud objectum, statim atque proponitur ab aestimativa et singulari judicio rationis inclinatur actualiter ad illud objectum, et simul tempore movetur appetitus sensitivus ad idem objectum.

Observandum tamen *est* valde quod, per hujusmodi inclinationem voluntatis naturalem ad malum objectum, neque per primum illum motum ad malum, non destruitur liberum arbitrium, sed manet homo cum facultate consulendi naturalem legem rationis, aut etiam supernaturalem, ut quamvis in illo primo motu non peccaverit, quia naturalis omnino fuit, tamen postea peccet, quia non cohibuit tales motus cum posset et teneretur, et multo magis peccabit, si ex parte consentiat et ad operationem progrediatur.

Denique adverte quod motus qui excitatur in appetitu sensitivo ab

aestimativa proponente illud objectum ut conveniens homini sic naturaliter affecto, ut diximus, motus inquam ille non est proprie loquendo passio. Tum quia procedit a naturali inclinatione individual! permanente, quae est fortior quam habitus et magis radicata quam ipsemet habitus acquisitus intemperantiae. Unde si motus excitatus ab habitu acquisito in appetitu sensitivo non proprie dicetur passio, multo minus motus ille qui excitatur in eodem appetitu ex naturali aestimativa individual! et ex ipsa inclinatione naturali appetitus, multo minus habebit rationem passionis proprie loquendo. Deinde neque respectu voluntatis potest dici passio, quia motus ille invenit voluntatem naturaliter propensam ad illud objectum tamquam ad conveniens ipsi supposito propter individualem complexionem vel aegritudinalem corruptionem ipsius corporis.

DUBIUM QUARTUM

23. — Est quartum dubium: **Utrum peccatum quod est ex certa malitia et non ex habitu, neque per remotionem spei vel timoris, sed ex aegritudinali complexione corporis, voluntas dicitur ex se ipsa inclinari et moveri ad malum, sit gravius quam peccatum quod committitur ex passione.**

24. — *Respondeo* quod, sicut peccatum ex passione excusatur aliquo modo, quatenus passio quae non est voluntaria facit apparere bonum quod revera malum est, ita etiam non dubito quin peccatum ex certa malitia, de quo loquimur, excusetur aliquo modo, quia provenit ex naturali dispositione corporis, non voluntaria, sed indita ex individuali generatione istius hominis.

Et *confirmatur,* quia illa complexio individualis est radix naturalis. Unde voluntas minus libere movetur ad illud objectum quod naturaliter sibi proprium bonum apparet. Et ex hac parte videtur esse minus peccatum ex ista certa malitia quam ex passione, quia minus libere movetur voluntas ad illud objectum quam cum movetur ex passione. Tunc enim voluntas, quando movetur ex passione, sequitur aut concomitatur judicium de ipsa malitia objecti, et nollet ferre in illud objectum. Nihilominus peccatum ex illa certa malitia habet magis de voluntario spontaneo prout distinguitur contra liberum, quam cum peccat ex passione; fertur enim tunc quasi violenter propter passionem praevenientem et naturaliter excitantem.

Dico secundo, quod adhuc illud peccatum ex praedicta certa malitia

potest dici gravius, quatenus habet diuturniorem radicem et minus sanabilem ex natura sua, quemadmodum dicitur gravior infirmitas quae magis radicata est. Peccatum vero ex passione citius transiit, quoniam habituale propositum circa finem non est corruptum in eo qui peccat ex passione; unde facile resipiscit et dolet, transacta illa passione. Neque haec sententia est contra doctrinam divi Thomae, nam rationes articuli efficaciter procedunt de peccato ex certa malitia, quod est ex habitu. Immo tertia ratio divi Thomae videtur probare nostrum secundum dictum, quod ex ea parte sit gravius peccatum ex certa malitia quod non est ex habitu, quia est minus remediabile, ut ita dicam, et fortius adhaeret propter naturalem complexionem hominis; sed non est gravius gravitate culpae quae includit reatum ad majorem poenam. Denique, vide Cajetanum dubitantem, utrum qui peccat ex certa malitia, peccet cum majori ignorantia vel inconsideratione, quam qui peccat ex passione. Ad quod nos dicimus quod, simpliciter loquendo, qui peccat ex malitia non peccat ex ignorantia vel inconsideratione, quamvis peccet cum minore consideratione legis quam qui peccat ex passione, quia magis gaudet de suo malo opere, cum non sit in illo remorsus conscientiae dum peccat.

QUAESTIO SEPTUAGESIMANONA

De causis exterioribus peccati

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Deus sit causa peccati

Prima conciusio: Deus non. potest esse directe causa peccati sui vel alterius. — Ratio est quia omne peccatum est per recessum ab **ordine qui** est in Deum sicut in finem ; sed Deus ordinat ad semetipsum omnia tamquam ad finem : ergo non potest peccare directe.

Secunda conclusio: Deus non potest esse indirecte causa peccati.-— Ratio est quia, quamvis secundum ordinem suae sapientiae et justitiae non praebet aliquibus auxilium tale quod si praeberet non peccarent, tamen non tenetur dare. Ergo non peccat indirecte.

Tertia conclusio, ad primum: **Deus dicitur in sacris litteris tradere homines in reprobum sensum in quantum non prohibet eos ut suum reprobum sensum sequantur, quod contingit ex merito praecedentis peccati.**

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum Deus sit causa actus peccati

Prima conclusio: Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati.

Secunda conclusio, ad secundum : **Defectus qui est in actu peccati reducitur in liberum arbitrium, quia non subditur ei cui debet subdi, licet hoc non intendat.**

Tertia conclusio, ad tertium: **Ipse defectus actus humani, qui dicitur non esse a Deo, pertinet ad speciem actus consequenter et non quasi differentia specifica.**

ARTICULUS TERTIUS

Utrum Deus sit causa excaecationis et indurationis

Prima conclusio: Quantum ad motum animi humani inhaerentis malo et avertentis se a divino ordine, Deus non est causa excaecationis et indurationis.

Secunda conclusio: Quantum ad subtractionem gratiae ex qua sequitur quod mens non illuminetur divinitus ad recte videndum et cor hominis non emolliatur ad recte vivendum, Deus est causa excaecationis et indurationis.

Tertia conclusio, ad primum: **Excaecatio et induratio sunt quidem poenae ex parte subtractionis gratiae.**— Haec intelligitur de gratia actuali quae est auxilium divinum.

Quarta conclusio, ad tertium : **Malitia est causa excaecationis meritoria, sicut ctiipa est causa poenae, sed diabolus est causa excaecationis ut inducens ad culpam.**

ARTICULUS QUARTUS

Utrum excaecatio et induratio sempex· ordinentur ad salutem ejus qui induratur et excaecatur

1.— Prima conclusio : Excaecatio et induratio ex sui natura ordinantur ad damnationem ejus qui excaecatur.

Secunda conclusio: Ex divina misericordia excaecatio ad tempus ordinatui· medicinaliter ad salutem eorum qui excaecantur.

Tertia conclusio : Haec misericordia non omnibus impenditur qui excaecantur, sed solum praedestinatis.

Quarta conclusio, ad primum : **Omnia mala quae Deus facit, vel permitit fieri, ordinantur ad aliquod bonum, non tamen semper in bonum peccantis.**

COMMENTARIUM

2. — De hae materia et quaestione, utrum Deus sit causa peccati, disputant scholastici in secundo, d. 37, et alii, ut Occam, in primo, d. 47. Vide divum Thomam in q. 3 *De malo,* a. 1, et Sotum, lib. 1 *De natura et*

gratia, cap. 17 et 18, et Canum, lib. 2 *De locis,* cap. 4 ad septimum argumentum.

In primis, nobis praesupponenda sunt quae supra diximus q. 71, a. 6, et q. 18, a. 5 de quidditate mali moralis et peccati.

Deinde, maxime praesupponendum est id quod secundum fidem catholicam certum est, quod Deus non potest peccare neque esse causam peccati, neque operari malum culpae. Haec veritas catholica apertissimis testimoniis sacrae scripturae comprobatur. In primis est illud testimonium egregium Sapientiae, 11 (v. 25) : *Nihil odisti eorum quae fecisti;* et Sapientiae, 14 (v. 9) : *Odio sunt Deo impius et impietas ejus.* Ergo Deus non fecit impium vel impietatem ejus. Item Ecclesiastici, 15 (vv. 12, 21-22) : *Non dicas, ille me implanavit, non enim necessarii sunt ei homines impii. Omne execramentum erroris odit Dominus... Nemini mandavit impie agere et nemini dedit spatium peccandi. Non enim concupiscit multitudinem filiorum infidelium et inutilium.* Item Deuteronomii, 32 (vv. 4-5) : *Deus fidelis et absque ulla iniquitate; justus et rectus. Peccaverunt ei, et non filii ejus in sordibus.* Item Primae Joan., cap. 1 (v. 5) : *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae;* et Jacobi, 1: *Nemo cum tentatur dicat quoniam a Deo tentatur. Deus enim intentator malorum est.* Item ad Rom., 9 (v. 14) : *Numquid iniquitas est apud Deum?*

Deinde, ratio naturalis demonstrat Deum peccare non posse, quia peccatum est deficiens a regula; sed Deus est prima regula et veritatis et bonitatis: ergo non potest peccare. Alias non esset Deus, si deficeret ab alia priore regula. A se ipso autem non potest deficere. Unde pro eodem reputat divus Augustinus, lib. 1 *Ad cathecumenos de Symbolo,* Deum posse non esse et posse peccare; quem vide in lib. unico *Contra mendacium,* cap. 8, et lib. 22 *De civitate,* cap. 15, et lib. *Octoginta trium qq.,* q. 3 (1).

3. — Nihilominus in tantam insaniam devenerunt haeretici Lutherani, pejores Manichaeis. Nam isti non ausi sunt Deo bono malorum causalitatem tribuere, et idcirco posuerunt aliud primum principium malorum; sed Lutherani Deum unicum ausi sunt dicere auctorem omnium malorum operum non minus quam bonorum. Contra quos concilium Tridentinum, sess. 6, can. 6 definivit: "Si quis dixerit mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, ita ut sit proprium ejus

(1) S. August., *Sermones de Symbolo ad cathecumenos.* ML. 40, 627 ss.; Id., *Contra mendacium,* c. 11 ss. ML. 40, 535; In., *De civitate Dei,* l. 22, c. 2. ML. 41, 752; Id., *De diversis quaestionibus,* LXXXIII, q. 3. ML. 40, 11.

opus non minus proditio Judae quam vocatio Pauli, anathema sit."

Ex hoc fundamento colligitur quomodo sint intelligenda et explicanda testimonia scripturae plurima quae videntur sonare secundum corticem litterae Deum esse auctorem mali culpae. Sunt enim explicanda por tropum et figuram, scilicet, de divina permissione, vel etiam quatenus Deus juste judicans subtrahit auxilium speciale efficax, quo posito, mens illuminaretur et cor emolliretur; subtrahit autem in poenam aliorum peccatorum. V. gr., ad Rom., 1 (v. 24) : *Propter quod tradidit illos Deus in reprobum sensum et in desideria cordis eorum;* hoc est, propter peccatum idolatriae permisit Deus justo judicio ut incideret in turpissima peccata, juxta illud Psalmi 80 (vv. 12-13) : *Et non audivit populus meus vocem meam,* etc.; *et dimisit eos in desideria cordis eorum, ibunt in adinventionibus suis.* Et ita plurima testimonia prophetarum sunt explicanda, in quibus Deus dicitur decipere, excaeeare, indurare, mittere spiritum erroris. Sed sit exemplum in uno excellentissimo testimonio Isaiae, 6, quod retulit Christus Dominus, Joan., 12 (v. 37), ubi dicitur: *Cum autem tanta signa fecisset caram eis, non credebant ei, ut sermo Isaiae impleretur,* cap. 53 : *Domine quis credidit auditui nostro et brachium Domini cui revelatum est?* Propterea non poterant credere, quia iterum dixit Isaias : *Excaecavit oculos eorum et induravit corda eorum ut non videant oculis, et non intelligant corde, et convertantur, et sanem eos* (6, 9-10).

Et observandum est quod legitur cap. 6. In quibus duobus testimoniis observa quod cum dicit Dominus Joan., 12 (v. 39) : *Propterea non poterant credere, quia iterum dixit Isaias: Excaecavit oculos eorum,* etc. dictio illa, "propterea", et dictio illa "quia", non important causalitatem infidelitatis, alias Deus esset causa peccati et infidelitatis judaeorum ex prophetia Isaiae, neque etiam ex subtractione divini auxilii. Sed dicunt illae particulae infallibilitatem consequentiae, quae fundatur in infallibilitate divinae praescientiae. Item quod dicit Christus Dominus, "non poterant credere", non significat quod non haberent libertatem ad credendum, alias non peccarent ; sed perinde est ac si diceret : non erat composibile quod ipsi crederent cum subtractione gratiae efficacis necessariae ad credendum.

4. — *Quaeret* autem aliquis, quare Spiritus Sanctus in sacris litteris voluerit sacros scriptores ita loqui de Deo, quod daretur occasio hominibus aestimandi Deum esse auctorem peccati.

Respondeo eam esse rationem earum locutionum quia, cum esset tam manifestum Deum esse summam bonitatem, neque peccare posse, non po-

terat dari occasio nisi superbis et impiis talia de Deo blaspheme cogitandi. Quemadmodum cum Scriptura loquitur per metaphoram et figuram asserens Deum sedere super cherubim, Deum esse ignem consumentem, Deum irasci, Deum poenitere, non datur occasio aestimandi haec omnia Deo proprie convenire, ita etiam in hujusmodi locutionibus, ego indurabo cor Pharaonis, ego decepi prophetam illum, debemus intelligere metaphoricam locutionem aliquid mysterii claudere, videlicet, ut homines Deum vehementer timeant quia, quamvis sit summe bonum, est etiam summe justus, et saepe punit abstrahendo misericordiam ab ingratis et ab illis qui obliviscuntur Deum, juxta illud Psalmi 49 (v. 22) : *Intelligite haec qui obliviscimini Deum, ne quando rapiat et non sit qui eripiat.* Quia igitur Deus non est minus potens ad puniendos peccatores et ingratos suis promissionibus justissimis, quam si Deus esset crudelis et iniquus, ac proinde non est minus timendus. Huic doctrinae consonat illud Psalmi 17 (w. 26-27) : *Cum sancto sanctus eris, et cum viro innocente innocens eris..., et cum perverso perverteris;* ubi propheta loquitur eum Deo, ut patet ex causa quam reddit : *Quoniam tu populum humilem salvum facies, et oculos superborum humiliabis.*

DUBIUM PRIMUM

Est primum dubium theologicum, hoc supposito fundamento, quod movet Cajetanus super istam quaestionem, videlicet in explicando *quomodo cohaereat doctrina articuli secundi con doctrina articuli primi.*

5. — Motiva dubitandi. — Arguitur *primo* et probatur quod Deus sit causa peccati, ac per consequens quod peccet. Peccatum est sub genere actus humani differens specie ab actu virtutis: ergo est a Deo tamquam a causa. Probo consequentiam, quia Deus est causa totius illius generis quod est aliquid reale : ergo erit causa omnium specierum sub illo genere.

6. — Arguitur *secundo.* Justitia et injustitia opponuntur contrarie et positive, ut etiam Aristoteles dicit in praedicamento qualitatis (1) : ergo Deus est causa utriusque.

Confirmatur, quoniam habitus vitii est a Deo: ergo etiam actus elicitus ab habitu. Antecedens probatur, quia habitus ille est qualitas inhaerens positive subjecto. Sed probatur consequentia, quia ille habitus ex natura sua inclinat ad peccatum.

7. — Arguitur *tertio.* Ille qui concurrit ut causa per se ad aliquid cui

(1) Aristot., *Lib. praedicament.,* c. 6. Didot, 1, 15.

intrinsece est annexa privatio, est etiam causa privationis eo modo quo privatio potest habere causam, scilicet, per accidens. Est exemplum in naturalibus: ignis generat ignem per se; est etiam causa per accidens privationis formae ligni. Sed etiam Deus est causa per se totius entitatis et speciei actus peccati, cui est intrinseca privatio rectitudinis rationis. Ergo etiam est causa hujusmodi privationis, saltem per accidens.

8. — Arguitur *quarto*. Deus est causa claudicationis tibiae et multorum defectuum in naturalibus, nam caecum et claudum ipse fecit, etiamsi non sit ipse causa deficiens. Ergo similiter poterit esse causa in moralibus alicujus actus vitiosi, etiamsi non sit ipse causa deficiens.

Confirmatur. Nam Deus multo magis et efficacius concurrit ad ipsum actum qui est peccatum, quam homo qui peccat. Sed homo ex eo quod concurrit ad actum cui est annexa privatio est causa peccati. Ergo etiam Deus. Major probatur, quia quotiescumque concurrit Deus cum causa secunda ad aliquem effectum, principalius concurrit et magis influit quam causa secunda in ipsum effectum.

9. — Arguitur *quinto*. Si homo concurrit cum aliquo homine sicut Deus concurrit ad actum cui est annexa privatio rectitudinis proculdubio peccaret. Ergo etiam Deus peccat vel est causa peccati suo concursu.

10. — Arguitur *sexto*. Pertinet ad hominem bonum ut vitet omnia peccata quae vitare potest, non solum in se ipso, sed etiam in aliis. Ergo ad summum bonum pertinet quod impediat omne peccatum quod impedire potest, ac proinde, si non impedit, non videtur esse summum bonum.

11. — Arguitur *septimo* et confirmatur. Ad sapientem et bonum gubernatorem reipublicae pertinet non permittere peccata aliqua, nisi propter aliquod majus bonum vel propter vitandum aliquod majus malum, sicut permittuntur meretrices in republica. Sed Deus potest omnino impedire omnia mala absque eo quod impediatur majus bonum, et absque eo quod emergat majus malum. Ergo si permittit peccata, non videtur bonus gubernator. Probatur minor; nam de potentia Dei nemo dubitat. Ceterum quod non impediatur majus bonum probatur, quia nullum est majus bonum quam quod nullum sit peccatum in mundo, neque potest emergere majus malum quam peccatum.

Confirmatur. Nam Deus potest permittere peccatum et non punire peccatorem de potentia absoluta, neque justificare illum per gratiam, sed omnino relinquere illum cum suo peccato. Ergo tunc nullum majus bonum proveniret ex tali permissione, ac proinde Deus peccaret male gubernando suam creaturam.

12. — Arguitur *octavo*. Deus est causa aegritudinalis dispositionis corporis, ex qua intrinsece sequitur quod voluntas hujus hominis inclinetur ad peccatum. Ergo Deus est causa malae inclinationis voluntatis peccantis ex illa certa malitia.

18. — **Sententiae diversae.** — Circa modum explicandi quomodo Deus sit causa actus qui est peccatum, et tamen non sit causa peccati, aut etiam universaliter quomodo non sit causa peccati, vel non peccet, sunt *variae sententiae*.

Magister Sententiarum in secundo, d. 37, refert quorumdam sententiam negantium actus quae sunt peccata, sive sint voluntatis, sive sint membrorum, esse a Deo, sed ab homine solum vel a diabolo. Et ajunt quod divus Augustinus ait, omne quod est, in quantum est, bonum est et Deum habere auctorem, intelligendum esse de substantiali esse, non autem de esse quod habet actio quae est mala. Quam sententiam erroneam reputat divus Thomas in illa dist., q. 2, a. 2. Et profecto rationes divi Thomae in art. 2 hujus q. demonstrationes sunt. Et ex opposita sententia colligitur quod Deus non sit primum ens et primus actus per essentiam suam; siquidem aliquid est ens et aliquis est actus, et non a Deo.

14. — *Secunda sententia* est Durandi in 2 *Sent.*, d. 1, q. 5 et in d. 37, q. 1, qui dicit *tria: Primum* est quod Deus est causa universalis et prima actionis peccati, quia Deus fecit hominem ; et dedit ei liberum arbitrium et ceteras potentias ad operandum : unde consequenter Deus est causa, saltem mediata, omnium operationum quae a talibus principiis procedunt.

Dicit *secundo,* quod Deus non est causa immediata et proxima illius actus humani qui est peccatum ; nam si Deus esset causa immediata actionis homicidii et adulterii, esset causa peccati.

Dicit *tertio,* quod etiamsi Deus sit causa universalis et mediata omnium humanarum actionum, tamen peccatum non imputatur Deo conservanti liberum arbitrium, sed imputatur ipsi libero arbitrio determinanti se ad actionem malam.

15. — Sed haec sententia Durandi ab aliquibus reputatur erronea ; nobis autem in primis probatur esse falsissima. *Primo,* quia sequitur ex illa quod saltem Deus sit causa mediata et universalis peccati, immo et prima causa peccati. Probatur sequela, quia secundum Durandum, ad rationem causae primae et universalis et mediatae non oportet quod determinet causam immediatam, sed sufficit quod conservet illam in sua indifferentia ad bonum vel malum. Ergo dicere quod Deus est causa mediata et universalis peccati, non esset attribuere Deo peccatum ut auctorem defor-

mitatis peccati, ac proinde Deus est causa universalis et mediata peccati.

Item, sequitur ex sententia Durandi, quod Deus non est magis causa eleemosynae quam furti. Probatur sequela, quia utriusque est causa universalis, non alia ratione nisi quia conservat liberum arbitrium in sua indifferentia non determinans illud magis ad bonum quam ad malum. Et ita concedit Durandus secundum communem cursum concurrendi. Nam forsan Deus ex beneplacito suo aliquando liberum arbitrium inclinat ad bonum, nunquam tamen ad malum. Et ita bona actio poterit attribui Deo; mala autem nunquam. Ait vero differentiam esse inter actiones naturales et humanas, quod illae omnes naturales attribuuntur Deo, etiam quantum ad determinationem hic et nunc, non alia ratione, nisi quia principia earum sunt ad unum determinata ab ipso Deo. Actiones vero humanae quae sunt a libero arbitrio non attribuuntur Deo, nisi ut causa universali conservanti liberum arbitrium in sua indifferentia.

Fere haec omnia quae Durandus dicit, dedecent divinae sapientiae majestatem et omnipotentiam, quae *attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter,* ut habetur Sapientiae, cap. 8 (v. 1). Quae suavis dispositio non consistit in sola conservatione rerum, sed in divina cooperatione cum rebus omnibus ad exercitium suarum actionum et motuum, ita ut cum unaquaque re concurrat Deus juxta modum specificum suae naturae. V. gr., cum rebus naturalibus concurrat actuali concursu necessitando et determinando hic et nunc omnes effectus singulares per causas necessarias et naturales, ut concurrit ad pluviam et ad reliquas generationes rerum inferiorum, quae non dependent a libero hominum arbitrio. At vero cum actionibus humanis quae proficiscuntur a libero hominis arbitrio, concurrit Deus juxta modum rationalis naturae, conferendo illis cognitionem indifferentiae mediorum ad finem, et simul libero suo arbitrio condeliberando cum libero arbitrio humano ad omnem electionem in quantum habet rationem boni. Si autem humana electio fuerit peccatum deficiens a lege, ille defectus nulla ratione refunditur in divinam deliberationem, sed in causam secundam deficientem.

Praeterea, quod dicit Durandus, Deum non esse causam immediatam, posset habere bonum sensum, si nomen illud, "immediate" acciperetur exclusive, ita ut illa dicatur causa immediata quae non mediante alia operatur. Et isto modo Deus est causa immediata creationis animae rationalis et illuminationis spiritualis, quia se solo haec operatur. At vero si "immediate" accipiatur per hoc quod est intime ad esse et operari, Deus est causa immediata omnium effectuum, non

solum substantialium et potentiarum, intime conservans omnia in quibus est per essentiam, praesentiam et potentiam, sed etiam concurrens cum illis ad determinationem hic et nunc cujuslibet operationis et motus in quantum omnis operatio et motus habet aliquid entitatis et bonitatis. Alias, si ad determinationem boni operis rationalis creatura se determinaret sine divina determinatione et se ipsa eligeret bonum sine divina praeelectione, sequeretur quod creatura concurrit ad id quod est melius, et Deus tantum concurrit ad id quod est minus bonum. Probatur sequela ex doctrina Durandi. Quia Deus tantum concurrit ad creationem liberi arbitrii cum sua indifferentia, quod est minus bonum quam bona determinatio electionis boni, quae est a solo libero arbitrio; ac proinde Deus esset quoddam initium bonae operationis, homo autem esset causa consummationis. Quod quidem non videtur stare cum illo Apostoli ad Philip., 2 (v. 13) : *Ipse est qui operatur in nobis et velle et perficere pro sua voluntate bona;* item cum illo ad Ephes., 2 (v. 10) : *Creati in Christo Jesu in operibus bonis, quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus,* non quia in illis eramus ambulaturi.

Sed de hac re vide quae diximus in 1 p., q. 17 et q. 23, et 2. 2, q. 10. Pro nunc autem sufficiat commemorare doctrinam divi Thomae supra, q. 9, a. 4, ubi aperte demonstrat divus Thomas necessarium esse quod voluntas moveatur ab aliquo principio exteriori, nam quod aliquando est in potentia, aliquando in actu, necesse est quod reducatur ad actum ab eo qui est in actu. Cum igitur Deus sit primus actus purissimus, necesse est quod omnis actus voluntatis reducatur ad ipsum. Item etiam videndus est divus Thomas, 1 p., q. 103, aa. 5 et 6, ubi etiam demonstrat omnia in suis operationibus et motibus gubernari a Deo. Gubernatio autem haec nihil aliud est quam executio divinae providentiae. Videatur etiam divus Thomas lib. 3 *Contra gentes,* a cap. 65 et per duo capita sequentia.

16. — *Tertia sententia* est Gregorii Ariminensis [in 2, d. 34, a. 3], quod peccatum non habet causam, quia peccatum est nihil vel certe privatio. Sed ex hac sententia sequeretur quod neque homo esset causa peccati ac proinde non peccaret, vel certe sequeretur quod pariter Deus et homo essent causa peccati, scilicet, causa per accidens. Praeterea, jam ostendimus supra, q. 71, quod peccatum non sit pura negatio neque privatio, sed humanus actus contrarius virtuti.

17. — *Quarta sententia* est Occam et Gabrielis in 2 *Sent.,* d. 37, et Holcot, q. 1, a. 3, quod Deus, secundum rigorem locutionis, dicendus est causa peccati. Sed illa propositio negatur a sanctis doctoribus in hoc

sensu quod Deus peccat. Et ratio illorum est, quia Deus est causa hujus actus; et hic actus est peccatum: ergo Deus est causa peccati. Nihilominus non est concedendum quod Deus peccat; sicut Deus est causa ambulationis meae, et tamen Deus non ambulat. Similiter, si duo homines concurrerent ad eumdem actum, et unus eorum non teneretur concurrere, solus ille peccaret, quamvis alter esset etiam causa illius actus qui est peccatum. Et est exemplum optimum de viro qui vovit castitatem, et postea ducit uxorem, et peccat petendo debitum, sed uxor juste reddit debitum. Et in hoc casu verificatur quidem quod mulier est causa illius açtus qui est peccatum et non peccat, sed non verificabitur quod mulier est causa peccati, sed solum maritus est causa peccati quo peccat. Et ratio istius sententiae sophisma est in dialectica, sicut et hoc est sophisma: natura est causa ligni; et lignum est cathedra: ergo natura est causa cathedrae. Sed viceversa, etiam est sophisma: artifex est causa cathedrae; et cathedra est lignum: ergo est causa ligni. Nihil valet consequentia; variatur enim appellatio in hujusmodi sophismatibus.

Sed haec opinio non potest tolerari in modo loquendi. Videtur enim blasphemum asserere Deus esse auctorem peccati; nam inde colligitur per evidentem consequentiam: ergo peccat, ut ostendemus in sequentibus.

18. — *Quinta sententia* fujt magistri Cano praeceptoris nostri, quod Deus non est causa peccati, propterea quod non est causa differentiae positivae quae constituit peccatum in specie, quia illa differentia, quamvis sit positiva, tamen non est realis, sed est ens rationis, cujus Deus non est capsa. Hanc sententiam rejecimus ut falsam supra, q. 71, a. 6, propterea quod actus humanus est genus positivum et in praedicamento reali, et dividitur ut in species proprias prima divisione in actum humanum bonum et malum. Ergo actus humanus seu peccatum per aliquid reale constituitur in specie pecçati ut peccatum est. Item ex ratione illius sententiae sequeretur quod neque homo esset realis causa peccati; nam entis rationis non est causa realis efficiens, sed consequitur ex actione intellectus considerantis rem aliquam prout intelligitur, aut concipitur vel est intelligibilis.

Sed *respondebit aliquis pro* hac sententia quod, quamvis non sit directe causa realis entis rationis, tamen est fundamentum proximum unde sequitur ens rationis; et qui est causa illius fundamenti, est causa entis rationis. Fundamentum autem differentiae specificae peccati est actus humanus sine regula rationis et commensuratione ad legem. Et quia solus

homo est causa talis actus, solus homo erit causa peccati et illius differentiae, quae est ens rationis.

Sed contra hanc solutionem est *replica* evidens. Nam per hunc modum dicendi non disolvitur difficultas proposita, nam illius actus qui est peccatum, etiam Deus ipse est causa. Ergo erit causa ejus quod consequitur, posito illo actu.

19, — *Sexta sententia* est quorumdam, etiam thomistarum, asserentium effectus naturales in causas naturales et effectus morales in causas morales esse reducendos. Et quia peccatum dicit formaliter actum et effectum moralem, nihil est causa peccati simpliciter loquendo, nisi sit causa moralis illius. Cum igitur Detis non sit causa moralis peccati, neque ipsius actus peccati, nulla ratione dicendus est causa peccati. Quod autem non sit causa moralis probant, quia neque praecipit, neque consulit peccatum neque actum peccati, immo prohibet talem actum. Nihilominus ajunt Deum esse causam naturalem ipsius actus qui est peccatum.

Sed hanc sententiam multi censent nihil valere ad dissolvendam propositam difficultatem. Nam quamvis verum sit fundamentum ejus, tamen negari non potest quod prima causa, qui est Deus, libere operetur omnia si ad extra operatur, etiamsi quaedam ad modum naturae infallibiliter operetur ac si esset causa naturalis. *Praeterea,* causa moralis non solum est quae consulit vel praecipit vel exhortatur, sed etiam quae libere vult operari et cooperari cum altero. Ergo, etiamsi Deus non consulat neque praecipiat actum peccati neque suadeat, poterit nihilominus esse causa moralis actus peccati, quemadmodum si Petrus consilio suo retrahat amicum ab opere malo quod intendit facere, nihilominus paratus est cooperari cum illo, vel conferendo illi arma, vel existendo in subsidio illius ad homicidium perpetrandum. Ergo similiter Deus qui paratus est concurrere ad actum homicidii, immo et concurrit, dicetur causa moralis illius actus. *Praeterea,* quod ista sententia ait Deum esse causam naturalem peccati, tam male sonat, quam quod sit causa moralis peccati; immo et pejus, quia videtur dicere Deum esse malum ex natura sua et auctorem mali. *Item, ex hoc* quod Deus sit causa naturalis actus peccati non minus potest colligi: ergo est causa naturalis peccati, quam isti colligunt ex eo quod Deus sit causa moralis actus peccati: ergo est causa moralis peccati.

Non igitur haec opinio difficultatem dissolvit. Nihilominus, si bene consideretur et explicetur, satis probabiliter procedit. Dicendum igitur

est quod Deus est causa naturalis, non quidem peccati, sed illius actus qui est peccatum est causa realis et physica. Non certe quia Deus operetur ex necessitate naturae, sicut operatur sol et astra omnia, quae habent influentiam universalem et indifferentem et determinabilem ab istis inferioribus; sed dicitur Deus causa naturalis quia efficit naturali' tatem et physicam entitatem illius actus qui est peccatum. Ceterum, quamvis libere operetur in omnibus in quibus operatur, tamen, quia infallibiliter operatur cum omni operante quod ipse conservat in esse, ideo quantum ad hunc universalem concursum habet se instar causarum naturalium, hoc excepto, quod ipse Deus non est determinabilis a causa secunda, sed ipse omnia determinat juxta modum uniuscujusque naturae, tam suaviter ac si esset causa determinabilis.

20. — *Septima sententia* est Cajetani in ista quaestione, articulo primo ad secundum. Pro cujus explicatione notat Cajetanus tria, scilicet, ipsum actum, et speciem moralem et deformitatem. De actu quidem absolute considerato nulla est difficultas, quia demonstratur esse a Deo, qui est primus actus per essentiam. De ipsa etiam deformitate secundum se, manifestum est etiam non esse a Deo. Est igitur nostra difficultas de actu prout specificatur morali malitia.

Unde notat secundo, quod duplex malitia consideratur in peccato: altera quae est ex objecto positiva et in genere certo et specie determinata; altera vero quae est ex aversione a lege et ab ultimo fine. Et haec est privativa, et est deformitas peccati, in qua consistit ratio mali absolute et consequitur necessario ad primam malitiam. V. gr„ ad odium Dei necessario consequitur deformitas quae est privatio a regula legis aeternae.

Ait ergo *primo* Cajetanus, quod quamvis Deus sit causa, speciei actus moraliter mali ex proprio objecto malitia prioris generis, tamen non est causa peccati simpliciter et absolute loquendo, quia peccatum utramque malitiam importat, et Deus non est causa privationis rectitudinis secundum legem, sed dumtaxat liberum arbitrium operans sine regula. *Seeundo* dicit non esse inconveniens consequenter loquendo quod Deus dicatur causa contrarietatis inter actum peccati et actum virtutis, quoniam haec eontrarietas desumitur ex conversione ad contraria objecta positiva, ac per consequens inquit quod Deus est causa privationis rectitudinis conversionis ad objectum virtutis, sicut est causa speciei peccati, quia talis privatio conversionis per se consequitur ad speciem peccati; non autem est Deus causa privationis quae est aversio a lege.

21. — Haec sententia Cajetani aliqua continet quae non omnibus placent, aliqua vero quae nobis placent. Nam supra, q. 71, a. 6 secuti sumus Cajetani sententiam circa quidditatem peccati; nunc vero consequenter loquentes amplectimur ejus sententiam, excepto quod nunquam concedemus, neque erat necessarium concedere consequenter loquendo, Deum esse causam malitiae moralis nec privationis rectitudinis conversionis ad objectum virtutum, sicut concedit Cajetanus. Nam., praeter quam quod haec locutio videtur offendere aures theologorum, etiam est irrationabilis; nam malitia moralis non solum importat ipsam malitiam et illud quod per se pertinet ad speciem et contrarietatem positivam realem et physicam, sed etiam est malitia simpliciter et importat privationem rectitudinis secundum legem. Item videtur manifesta repugnantia dicere quod Deus sit causa privationis rectitudinis conversionis ad objectum virtutis, et quod non sit causa privationis rectitudinis quae est secundum legem... Probatur, nam rectitudo conversionis ad objectum virtutis mensuratur et pendet a lege aeterna: ergo privatio talis rectitudinis conversionis formaliter privat rectitudinem secundum legem. Deinde, hujusmodi locutiones non inveniuntur apud divum Thomam, neque colliguntur ex ejus doctrina. Nam articulo secundo ad tertium, etiamsi concedat privationem illam esse conjunctam differentiae specificae et consequenter se habere ad speciem actus, nusquam tamen concedit divus Thomas absolute quod Deus est causa alicujus speciei peccati, v. gr., adulterii vel furti. Sed inquit quod est causa actus peccati et causa speciei actus peccati, hoc est, totius entitatis realis quae est substratum peccati.

22. — **Sententia auctoris.** — *Nostra* igitur *sententia* est quae partim convenit cum sexta et partim cum septima, videlicet, quod Deus est causa efficiens realis et physica totius naturalitatis quae est in actu peccati, et etiam est causa eontrarietatis realis quantum ad naturalitatem quae invenitur in actu peccati et in actu virtutis, non autem est causa contrarietatis quantum ad omnem moralitatem specificam. Haec sententia probatur primo rationibus quibus impugnabimus alias sententias. Deinde, quia per hanc sententiam planius satisfacimus ad argumenta posita in contrarium.

Sed explicatur nostra sententia quantum ad omnes suas partes. In primis, ex eo quod Deus est primus actus et primum ens, demonstratur a divo Thoma quod sit causa omnis actus et omnis entitatis quae invenitur in creatura. Igitur necesse est confiteri Deum esse causam efficientem realem et physicam totius realitatis quae est in actu peccati, et etiam

esse causam contrarietatis realis, quoniam iha entitas est positiva et posita in praedicamento reali. Diximus autem Deum non esse causam moralis contrarietatis quantum ad omnem modum inclusum in moralitate specifica, videlicet, quantum ad privationem quae consequitur ex eo quod operans moraliter tenetur non operari sine regula, et haec privatio consequitur ad speciem prout est a libero arbitrio creato, quod tenetur servare illam circumstantiam; non autem consequitur ad speciem moralem actus prout est a Deo, quia Deus habet excellentiorem modum causalitatis et attingendi effectum, absque obligatione aliqua hic et nunc non cooperandi ad actum realem et ad omnem hanc entitatem positivam in illo inventam. Hinc est quod possimus concedere, quod divina causalitas attingit ad hoc ut actus ille sit liber, et quod stib ratione boni tendat in suum objectum. Ceterum quod hic et nunc liberum arbitrium, quod secundum se bonum est, deficiat a regula operando sine illa, non potest attribui Deo, sed causae defectibili.

23. — Solutio argumentorum'. — Ad argumenta posita in principio [cf. n. 5] respondeo. Ad *'primum,* distinguo consequens cum infertur: ergo Deus est causa omnium specierum actus moralis. Aut enim intelligitur consequens secundum quod habet rationem suae speciei per aliquid essentiale positivum constituens speciem ad ipsam, et sic concedo consequentiam; aut intelligitur consequens secundum privationem consequentem speciei, et sic nego consequentiam. Et quia haec privatio consequens significatur nomine peccati et adulterii et homicidii, ideo Deus non est dicendus causa peccati vel adulterii vel homicidii. Haec est expressa doctrina divi Thomae in art. 2 ad tertium.

Respondeo *secundo* et brevius: concedo consequentiam ctim infertur: ergo Deus est causa omnium specierum actus moralis. Sed tamen inde non infertur: ergo Deus est causa peccati, quia in hoc syllogismo: Deus est causa omnium specierum actus moralis; peccatum est species actus moralis : ergo Deus est causa peccati, variatur appellatio ; sed solum infertur: ergo Deus est causa alicujus quod est peccatum. Et ratio hujus est, quia peccatum non solum dicit rationem specificam actus moralis, sed etiam importat complexive privationem quamdam cujus Deus non est causa, quamvis sit causa actus qui est peccatum prout procedit a libero arbitrio creato in actu exercito.

24. — Ad *secundum* argumentum respondeo quod Deus non est causa injustitiae absolute et simpliciter loquendo, sed cum addito, quantum ad positivum reale quod includit per quod positive contrariatur justitiae

eontrarietate naturali, sicut frigidum calido contrariatur. Nam, quamvis ipsi actus justitiae et injustitiae sint morales et libere exerceantur ab homine, tamen specificationem quae est ex objecto suo est eis naturalis et ex natura rei, liberum arbitrium illam tribuit; sic etiam contrarietas quae in illis invenitur naturalis est, quia consurgit ex objectis contrariis. Quod autem alter actus sit peccatum, non convenit ei nisi respectu liberi arbitrii, quod tenebatur non operari actum illius speciei. Et respectu ejusdem liberi arbitrii contrarietas actus injustitiae includit privationem secundum aversionem a lege, cujus Deus non est causa, quia non tenebatur non concurrere ad illum actum secundum omnem rationem positivam quae in illo est tamquam auctor naturae.

Pro cujus majori explicatione nota quod aliud est dicere bonum et malum opponuntur contrarie in moralibus, et aliud quod est moralis ipsa contrarietas. Primum enim absolute verum est; secundum autem distinctione opus habet. Si enim sit locutio formalis, falsum est. Et ratio est quia contrarietas positiva illarum specierum, v. gr., justitiae et injustitiae, non pendet a libero arbitrio operante formaliter, sed provenit ex natura ipsorum actum prout ab objecto realiter specificante ; nec propterea tollitur ab eis quod sint actus morales et liberi in exercitio liberi arbitrii. Et isto modo, secundum materialem locutionem, potest dici illorum contrarietas moralis, quia est inter actus qui libere exercentur a libero arbitrio.

Ad *confirmationem* respondeo quod sicut divus Thomas concedit actum peccati esse a Deo, non tamen peccatum ipsum, ita videtur concedendum quod habitus vitii sit a Deo, non autem vitium ipsum. Ratio est quia in quantum vitium, importat privationem rectitudinis subjecti et habitualem aversionem a lege et ultimo fine, cujus aversionis Deus non est causa.

25. — Ad *tertium* respondeo quod privatio rectitudinis legalis non est intrinseca essentialiter speciei actus ex suo objecto positivo et reali, sed consequenter se habet ad speciem et est indirecte volita a libero arbitrio, quod tenebatur non operari. Non autem aliquo modo est volita a Deo, qui non tenetur non concurrere ad illum actum, sed dumtaxat dicitur esse permissa a Deo, qui poterat prohibere illam et non prohibet, quia non tenetur prohibere, sed vult permittere ad aliquod majus bonum ordinando permissionem.

Unde ad *confirmationem* respondeo quod Deus magis concurrit ad actum qui est peccatum quantum ad efficientiam physicam secundum quod

effectus habet rationem entis et boni physici, quam homo qui per liberum arbitrium elicit actionem illam. At vero ad deformitatem ut sic solus homo concurrit quia solus homo deficit a regula, sine qua tenebatur non operari. Hinc patet quomodo dicantur quidam actus mali ex sua specie, non quia liberum arbitrium velit aliquid sub rationne mali, quod est impossibile, sed quia dum vult aliquid sub ratione boni, non apponit regulam quam ipse tenebatur apponere. Et hoc est quod divus Thomas docet in art. 2 ad tertium.

26.— Ad *quartum,* argumentum respondeo quod privationes naturalium potentiarum vel perfectionum non sunt mala simpliciter, sed secundum quid, ut caecitas est privatio visus. Sunt tamen simpliciter loquendo bona respectu causae universalis, quae vult eas privationes et dirigit ad aliquem bonum finem. Ex quo patet quod Deus sit causa moralis hujusmodi privationum, immo et causa physica et realis, eo modo quo privationes possunt habere causam physicam. Est etiam exemplum ad explicandum quomodo Deus, cum sit causa actus peccati, non sit causa peccati. Sicut enim in naturalibus sol non est causa claudicandi, licet sit causa motus claudicationis, nam claudicatio refertur ad principium deficiens, quod est ipsa tibia male disposita; ita Deus potest esse causa physica et voluntaria actus qui est peccatum, et tamen non est causa peccati sed liberum arbitrium est quod claudicat dum operatur sine regula et lege cui debet subjici. Immo vero non solum Deus ipse, sed aliquando etiam homo potest esse causa moralis actus qui est peccatum, et non causa peccati; v. gr., si Petrus consulat Paulo ut. furetur potius aliquid a muliere nupta quam committat adulterium cum illa, iste est causa moralis substantiae et actus furandi, et tamen non est causa furti, sed est causa minoris mali. Habemus itaque quod si homo concurreret cum altero ad actum qui est peccatum eo modo quo Deus concurrit, non peccaret, quia tunc nulla lege teneretur non concurrere. Et per hoc patet ad quintum.

27.— *Ad sextum* argumentum nego consequentiam; immo ad summum bonum pertinet ostendere quod est tam potens, ut etiam ex malo culpae possit bonum educere. Et idcirco mala permittit ut ostendat omnipotentiam suam miserando maxime et parcendo.

28.— Ad *septimum* respondeo quod supremum gubernatorem decet, quia est dominus omnium absolute, aliqua mala in quibusdam permittere ad ostensionem justitiae suae in illis, sicut ostendit in reprobis, et ad ostensionem majorem misericordiae in aliis sicut in praedestinatis. Et

hoc est majus bonum quam si nullum malum esset in mundo. Et ratio est quia totum universum debet ordinari ad majorem ostensionem sui auctoris, sive in esse naturae, sive in esse gratiae. At vero praedicto modo magis ostenduntur in ipsis effectibus divina attributa, quam si nullum malum esset in universo.

Si autem *quis dicat:* si Deus permitteret peccatum et neque puniret neque perceret, quod quidem possibile est de potentia absoluta: ergo tunc non manifestaret majestatem suam permittendo peccatum.

Respondeo quod admisso quod Deus ita permisisset peccatum de potentia absoluta, adhuc etiam manifestaret potestatem dominii sui supra creaturam, quod esset majus bonum.

29. — Ad *octavum* respondeo quod Deus dupliciter est causa illius aegritudinalis dispositionis. Uno modo secundum quod est poena peccati originalis, sicut etiam est causa fomitis qui manet etiam in justificatis per baptismus. Alio modo est causa illius dispositionis secundum dissonantiam humorum ipsorum, sicut est causa febris. Hinc tamen non sequitur quod Deus sit causa peccati malitiae, quia tale peccatum non necessario sequitur ex tali complexione corrupta, sed mediante libero arbitrio et judicio rationis peccat ille homo ex malitia. Et quamvis voluntas sit intrinsece inclinata ad tale objectum propter convenientiam quam habet ad subjectum, tamen illa naturalis inclinatio est sub ratione boni. Et secundum hoc Deus est causa illius inclinationis voluntatis aliquo ex illis duobus modis, non autem secundum quod est malum rationis. Quemadmodum de habitu vitii dictum est, quod Deus est causa ejus quantum ab substantiam habitus, non autem prout includit inclinationem ad malum culpae. Sic enim solus homo est causa vitii, qui per actus illicitos acquisivit vitium vel exercuit inclinationem aegritudinalis dispositionis, cum posset et teneretur non exercere.

30. — Circa articulum tertium et quartum, de excaecatione et indurazione vide divum Augustinum lib. 1 *Ad Simplidanum, et* lib. *De essentia divinitatis* (1), et divum Ambrosium et Chrysostomum in illud ad Romanos, 1: *Propter quod, tradidit illos Deus in desideria cordis eorum* (2), et divum Hieronymum in epistola ad *Hedibiam* (3), et Damascenum lib. 2,

(1) S. August., *Ad Simpliciamim*, 1. 1. ML. 40, 101 ss.; Id., *De essentia, divinitatis*. ML. 42, 1.199 ss.

(2) Ambrosiastbr, *Comment, in epist. ad Romanos,* c. 1, v. 24. ML. 17, 62; S. Chrysostomus, *In epist. ad Rom.*, homil. 3. MG. 60, 413.

(3) S. Hieronymus, *Epist. 120 ad Hedibia/m*, c. 10. ML. 22, 997.

cap. 29 (1). Omnes isti explicant locutionem sacrae scripturae ubi Deus dicitur excaecare, indurare; intelligendum enim est de subtractione auxilii specialis et permissione peccati. Origenes etiam, lib. 3 *Periarchon,* cap. de libero arbitrio ait quod Deus non aliter nos indurat nisi patienter tolerando, sicut dominus benignus in humanis dicitur facere servum insolentem, juxta illud Isaiae, 26 (v. 10) : *Misereamur impium et non discet justitiam facere;* et ad Rom., 2 (vv. 4-5) : *Ignoras quod benignitas Dei ad poenitentiam te adducit? Tu autem, secundum duritiam tuam et impoenitens cor, thesaurizas tibi iram in die irae et revelationi^ justi judicii Dei* (2). Quod quidem testimonium intelligendum est de benignitate Dei per auxilium sufficiens invitante et excitante ad poenitentiam. Nihilominus quando Deus subtrahit auxilium in poenam alterius peccati, tunc dicitur Deus excaecare et indurare et non solum permittere peccatum, ut insinuat divus Thomas a. 1 ad secundum. Ceterum, utrum Deus subtrahat auxilium quo potest homo converti, an vero dumtaxat auxilium speciale quo converteretur, dicendum erit in materia de gratia. Interim vide quae late disputavimus in nostris Commentariis, 2. 2, q. 10, et 1 p., q. 23.

DUBIUM SECUNDUM

Est dubium alterum circa istam quaestionem : **Utrum Deus ita sit causa actus peccati, quod auxilio physico praevio et praevenienti efficaciter inclinet et praedeterminet hominis voluntatem ad actum peccati, prius natura, quam ipsa voluntas se determinet ad illud.**

31. — Argumenta pro parte negativa. — Et videtur quod non. *Primo,* quia Eccli., 15 (v. 12) dicitur: *Ne dicas, ille me implanavit; non enim necessarii sunt ei homines impii.* Et Prov., 19 (v. 3) : *Stultitia hominis subplantat gressus ejus, et contra Deum fervet spiritu suo.* Septuaginta dicunt: "At Deum accusat in corde suo." Et tamen, si tali auxilio Deus praedeterminaret hominem ad malum, implanaret illum, et tentaret eum, et posset homo illum accusare quod ipse subplantat gressus ejus et inducit ad malum magis quam ipse daemon, qui solum tentât et inducit extrinsece hominem ad actum qui est malum, non intrinsece sicut Deus. Alia testimonia scripturae ad hoc probandum videte in Bellarmino, tomo 3 *[Controversiarum],* lib. 2 *De amissione gratiae et statu peccati,* cap. 8

(1) S. J. Damascenus, *De fide orthodoxa,* l. 2, c. 29. MG. 94, 967.
(2) Oricenes, *Periarchon,* lib. 3, c. 1. MG. 11, 249.

32. — *Secundo* arguitur. Nam in concilio Arausicano, can. 5, anathematizantur asserentes aliquos homines divina virtute praedestinari ad malum; et c. 23 diffinitur homines quando operantur malum, non Dei, sed suam facere voluntatem; et ibidem, can. ultimo, et in Tridentino, ses. 6, can. 17, diffinitur Deum non praedeterminare ad malum neque praediffinire mala opera; et can. 6 diffinitur Deum non operari, sed tantum permittere nostros malos actus. Et tamen, si modo praedicto praedeterminaret voluntatem hominis ad illos, non tantum permitteret eos, sed etiam illos operaretur et praediffiniret praedeterminaretque homines ad malum. Et quando homines malum operarentur, facerent secundum voluntatem Dei; facerent enim illud ad quod Deus inclinat eos per suam voluntatem.

Dices, haec testimonia scripturae et conciliorum intelligenda esse de praedeterminatione nécessitante voluntatem ad actum malum formaliter, ita quod Deus non nécessitât voluntatem ad actum qui est malus; vel si inclinat ad illum, movet ad eum secundum entitatem quam habet, non ratione malitiae.

Sed contra has solutiones arguitur primo, quia praedicta concilia diffiniunt suos canones allegatos contra haereticos, quos tunc damnabant. Illi autem non asserebant Deum inclinare ad formale peccatum, sciebant enim nullam voluntatem, quantumvis depravatam, tendere ad malum ut sic; sed solum docebant quod, sicut Deus inclinat ad opus quod est bonum, ita inclinat ad opus quod est malum. Ergo hanc sententiam damnant praedicta concilia.

Confirmatur. Scripturae et conciliorum adducta testimonia negant Deum inclinare et determinare ad actum malum eo modo quo voluntas inclinat et determinat se ad illum. Sed voluntas non necessario, sed libere determinat se ad illum, non sub ratione mali, sed quantum ad ejus substantiam. Ergo negandum est quod Deus sub ista ratione determinet etiam libere voluntatem ad illum.

Confirmatur secundo. Nam concilium Tridentinum in loco citato docet Deum neque velle neque operare opus malum, sed tantum permittere illud. Ergo loquitur de opere malo secundum entitatem et substantiam suam, et non tantum quoad malitiam. Probatur consequentia, quia malitia actus, ut sic, non libere permittitur, si substantia actus cui est intrinsece annexa ab eo praedeterminaretur. Quod sic probo: nam permittere est respectu eorum qui possunt impediri ne fiant. Sed implicat quod, posita praedeterminatione Dei ad actum blasphemiae secundum suam sub-

stantiam libere eliciendam ab homine, non sequatur malitia moralis. Ergo malitia moralis non dicitur permitti; sed actus malus est qui non causatur nec praedeterminatur, sed permittitur.

Explicatur hoc amplius. Nam accessorium sequitur naturam principalioris. Sed malitia moralis est accessoria et consequitur entitatem actus blasphemiae libere eliciti. Ergo, si entitas blasphemiae non solum est permissa, sed etiam volita a Deo et praedeterminata, etiam malitia illam consequens erit a Deo volita et praedeterminata, et non tantum permissa.

33. — *Tertio* arguitur testimoniis sanctorum. Nam divus Augustinus, in *Lib. ad articulos sibi falso impositos,* in responsione ad art. 13 ait: "Nefas est imponere Deo causam ruinarum, quia etsi ex aeterna praescientia praecognitum habet quod uniuscujusque meritis retributurus sit, nemini tamen per hoc quod falli non potest necessitatem aut voluntatem intulit delinquendi." Quibus verbis negat Deum necessitare et inclinare ad malum. (1). De quo testimonio iterum infra dicemus. Ita in libro 6 *Hypomnesticon* ait: "Non omne quod Deus praescit, praedestinat: mala enim tantum praescit" et non praedestinat (2). Idem habent Fulgentius in libro primo *De praedestinatione ad Manimum,* per totum (3), divus Prosper in *Responsione ad capitula Gallorum,* cap. 12 et 14 (4). Alia plura testimonia sanctorum videte in Bellarmino ubi supra, cap. 9; Roffensi, art. 36 *Contra Lutherum;* Vega, lib. 2 *Tn concilium Tridentinum,* c. 15; Cano, lib. 2 *De locis,* c. 4; Ubaldensi, lib. 1 *Doctrinalis,* c. 23; Torrensi, lib. 2 *Confessionis Augustanae,* c. 3, § 9, et in Turriano, lib. 4 *Contra Magdeburgenses,* c. 8.

Confirmatur hoc. Nam divus Thomas, I. 2, q. 80, a. 1, expresse docet quod Deus est principium universale totius motus humani. Sed voluntas determinatur ad malum consilium directe *a* se, a diabolo vero per modum suadentis. Ergo secundum divum Thomam non praedeterminatur voluntas humana ad aliquod malum particulare. Et q. 6 *De veritate,* a. 3, ait Deum nunquam ordinare reprobos ad peccatum, licet praedestinatos praeordinet ad merendum. Cui consonat Paulus ad Romanos, 9 (vv. 22-23) dicens quod *Deus sustinuit, in multa pacientia vasa irae apta in interitu,*

(1) Apud S. Prosperum, *Respons. ad cap. objectionum- vinoentianarum,* resp. ad obj. 13. ML. 45, 1.848.

(2) Pseudo-August., *Hypomnesticon contra- Pelag. et Caelest.,* 1. 6, c. 2. ML. 45, 1.657.

(3) S. Fulgentius, *Ad Monimum lib. tres,* 1. 1. ML. 65, 153 ss.

(4) S. Prosper. *Pro August, respons. ad cap. Gall. calumnantium,* p. 1, e. 12 et 14. ML. 51, 167.

ut ostenderet divitias gratiae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam. Ubi patet quod de bonis dicitur illos praeparari et praedéterminari; de malis autem quod sustinentur. Et tamen, si ante eorum voluntatem pradeterminarentur ad peccatum, quod est medium efficax ad condemnationem et interitum, praepararentur et praedeterminarentur ad supplicium.

34. — *Quarto* arguitur. Si Deus efficaci auxilio praedeterminat voluntatem ad actum peccati, v. gr., ad blasphemiam ut est actus liber et elicitus ab humana voluntate, sequitur clare quod Deus sit causa malitiae et deformitatis moralis quae est in blasphemia. Consequens est haereticum. Ergo. Sequela patet, nam quod est causa causae est causa effectus necessario provenientis ex tali causa ut sic. Sed ista malitia et deformitas moralis intrinsece consequitur ad actum blasphemiae ut libere elicitur a voluntate humana, et Deus est causa praedeterminans ipsam voluntatem humanam ut libere eliciat talem actum. Ergo Deus etiam erit causa talis malitiae.

Confirmatur primo. Deus praemovet voluntatem ad eliciendos hujusmodi actus secundum suam naturam eo modo quo voluntas potest et est nata elicere illos. Sed implicat voluntatem humanam libere operantem bene elicere actum blasphemiae sine malitia consequenti. Ergo Deus praedeterminat voluntatem humanam ut male eliciat talem actum. Prob. major. Nam alias Deus praemoveret voluntatem ad impossibile, si praemoveret ad eliciendos tales actus eo modo quo non possunt elici a voluntate, vel non praemoveret efficaciter, si non praedeterminaret ad eliciendos illos determinate isto vel illo modo quo eliciuntur.

Confirmatur secundo. Deus per semeptisum non potest causare actum blasphemiae et odii Dei ut libere elicitur. Ergo neque potest praedeterminare voluntatem ad illud. Antecedens patet, quia substantia illius actus ut libere elicita, est mala moraliter, et avertit ab eo, et ponit ultimum finem in creatura. Deus autem, cum omnia ordinet ad se ut ad finem ultimum et sit summe bonus, non potest causare id quod est malum morale aut avertit a semetipso.

Confirmatur tertio. Ex vi talis praedeterminationis manet voluntas determinata ad actum blasphemiae ut est malus: ergo, si Deus praedeterminat ad talem actum ut libere elicitur, talis malitia debet tribui Deo. Consequentia patet, quia quod voluntas habet ex vi talis praedeterminationis debet tribui causae praedeterminanti. Antecedens autem probatur. Nam alias, si stante tali praedeterminatione, voluntas maneret indiffe-

rens ad actum blasphemiae ut est malus, Deus non posset in tali praedeterminatione cognoscere malitiam blasphemiae. Haec autem est ratio propter quam auctores contrariae sententiae convincuntur ad asserendam talem praedeterminationem, ut scilicet Deus in illa et non in aliquo sibi extrinseco cognoscat ejusmodi peccatum.

35. — *Quinto* arguitur. Deus non praedeterminat voluntatem ad actum blasphemiae tanquam causa moralis, nec tanquam causa naturalis. Ergo nullo modo. Antecedens pro prima parte patebit ex conclusionibus dubii hujus. Quoad secundam vero partem probatur. Nam Deum operari ut causam naturalem est quod operetur quasi astrictus legibus naturae quibus ipse voluit alligare concursum quem habet ut auctor naturae. Sed nulla lege naturae et pertinente ad ordinem naturalem astringitur Deus ut praedeterminet voluntatem hominis ad actum blasphemiae libere eliciendum. Ergo.

Probatur minor. *Primo,* quia blasphemia, cum sit contra Deum auctorem supernaturalem, non pertinet ad ordinem naturae, neque possumus imaginari aliquod principium pertinens ad ordinem naturae ex quo sumatur ratio convincens Deum debere praedeterminare voluntatem hominis ut blasphemet auctorem supernaturalem, aut voluntatem Judae ut vendat Christum hic et nunc cum talibus circumstantiis.

Secundo, probatur minor. Deus ut causa naturalis non aliter praedeterminat voluntatem ad aliquod objectum amandum nisi per judicium quod proponit intellectui, ut judicet illud esse amandum. Sed implicat Deum proponere intellectui judicium quod judicet esse bonum blasphemare Deum. Ergo. Major patet, nam Deus debet praedeterminare voluntatem juxta suam naturam; natura autem voluntatis est moveri ad amandum aliquod objectum quia proponitur illi ut bonum.

Confirmatur hoc, quia alias Deus praedeterminaret voluntatem ad blasphemiam ut causa moralis. Consequens ostendetur esse haereticum. Ergo. Probatur sequela. Proponere alicui blasphemiam ut bonam per extrinsecam suasionem et exhortationem est proprium causae moralis. Ergo similiter erit causa moralis Deus, si proponat blasphemiam ut bonam per judicium et suggestionem exteriorem. Patet consequentia, nam exterior suasio non habet vim causae moralis, nisi mediante judicio interiori, quo voluntati proponitur objectum ut amandum.

Confirmatur secundo. Deus non potest esse causa moralis blasphemiae per exhortationem et suasionem, quia imputaretur illi malitia blasphemiae, ex eo quod mediis moralibus inclinaret voluntatem hominis ad

blasphemiam. Sed magis inclinat ad illam, si auxilio physico et efficaci praedeterminat voluntatem ad ea. Ergo.

36. — *Sexto* arguitur. Sequitur quod debeat concedi Deum inclinasse voluntatem Petri ad negandum Christum et praedeterminasse voluntatem Judae ad vendendum illum. Consequens est haereticum, damnatum in concilio Tridentino, ubi supra. Ergo. Probatur sequela. Isti actus, ut sunt liberi et morales, non sunt in alia specie essentiali, nisi in specie negationis et venditionis Christi. Sed Deus inclinat ad hos actus secundum suam speciem ut sunt liberi et morales. Ergo.

Confirmatur. Quia alias Deus dimoveret et avocaret hominem efficaciter a bono prius quam ipse homo se dimoveret ab illo, et auctore Deo, homo fieret deterior. Consequens est blasphemum. Ergo. Probatur sequela. Per actum odii Dei homo fit deterior et avertitur a bono et virtute caritatis. Sed Deus praedeterminat ad istum actum ut est liber. Ergo.

Confirmatur secundo. Nam alias concedendum esset hominem habere majus auxilium efficax et praeveniens ad peccandum quam habeat qui non peccat; immo sequitur quod blasphemia debeat reduci in auxilium Dei tamquam in primam radicem. Consequens est erroneum. Ergo. Probatur sequela quoad primam partem. Nam qui non peccat cessans ab omni opere, non habet auxilium efficax Dei. Habet autem illud qui peccat et blasphemat. Quoad secundam vero partem probatur. Nam conversio peccatoris reducitur in auxilium Dei efficax, quia fit juxta illius efficaciam, neque aliter fieri potest. Sed etiam actus blasphemiae fit juxta efficaciam talis auxilii, neque potest aliter fieri. Ergo.

Confirmatur tertio. Nam sequitur indurationem peccatoris non consistere soluin in subtractione divini auxilii ut convertatur, sed etiam in hoc quod Deus auxilio efficaci et praedeterminativo inclinet perseveran ter voluntatem illius ad malum. Consequens est falsum. Ergo. Probatur sequela. Nam si actualiter peccare debet reduci in tale auxilium, etiam perseveranter peccare reducitur in illud, quia est eadem ratio. Minor vero probatur. Nam contrarium docent divus Augustinus, lib. *De praedestinatione et gratia,* c. 4, et *Tractatu 53 In Joannem,* et *Epistola* 105, et quaest. 2 *Ad Simplicianum* (1); Chrysostomus, homilia 67 *In Joannem,* et homilia 3 *Ad Rom.,* et homilia 8 *In II ad Cor.* (2); Hieronymus, q. 10

(1) S. August., *De praedest. et gratia,* c. 4. ML. 45, 1.668; In., *In Joan. Evang. tract. CXXIV,* ti-act. 53. ML. 35, 1.774: Id., *Epistolarum classis III,* epist. 194 (olim 105). ML. 33, 874: Id., *Ad Simplicianum,* l. 1, q. 2. ML'. 40, 110.

(2) S. J. Chr Ysost., *In loannem,* homil. 68 (olim 67). MG. 59, 375; Id., *In epis. ad Rom.,* homil. 3. MG. 60. 411: Id., *In epist. II ad Cor.,* homil. 8. MG. 61, 453.

Ad Hedïbiam (1) ; Gregorius, 13 *Moraliwm,* cap. 16, et lib. 25, c. 12 (2) ; Damascenus, lib. 4 *De fide,* c. 20 (3) ; Isidores, lib. 2 *De summo bono,* c. 19 (4) ; Nyssenus, lib. *De vita Moysis* (5) ; Leo papa, sermone 7 *De passione* (6), et Origenes, homilia 2 *In lib. Judicum (7).*

37. — *Septimo* arguitur ratione divi Ambrosii, lib. 1 *Hexaemeron, c.* 8. Nam Deus praecipit non elici actus malos, etiam quoad substantiam, neque vult illos fieri ut sic, quia ut sic sunt mali. Ergo non praedeterminat ad illos ut sic, quia solum praedeterminat per voluntatem, et non potest velle id quod prohibet.

Confirmatur ratione divi Augustini, lib. 3 *De Ubero arbitrio,* c. 17 (8). Nam saltim beatus potest conformare voluntatem suam cum voluntate divina in volito materiali. Sed non potest velle quod homo eliciat actum blasphemiae, etiam quoad substantiam libere. Ergo neque Deus id vult.

3C. — *Octavo* arguitur. Deus non potest causare habitum malum vel inclinantem ad falsum. Ergo neque auxilium inclinans ad actum peccati vel mendacii. Antecedens patet, nam Deus est summa bonitas et veritas qua non potest excogitari alia major. Excogitaretur autem aliquid melius et verius, illud scilicet quod nullo modo potest causare formam inclinan tem ad peccatum et mendacium. Consequentia vero probatur, quia tale auxilium causatum a Deo est forma positiva inclinans ad actum peccati vel mendacii.

39. — *Nono* arguitur ratione assumpta ex divo Fulgentio, lib. 1 *De praedestinatione,* c. 21, 22 et 23 (9). Nam omnia opera Domini pertinet *ad justitiam,* vel *misericordiam,* ut dicitur Psalm. 24. Sed talis praedeterminatio ad neutram harum pertinet. Ergo. Minor, quod non pertineat ad *justitiam,* patet. Nam loquamur de praedeterminatione ad primum peccatum. Qui sic praedeterminatur non prius peccaverat: ergo non est justitia punire illum praedeterminando voluntatem ejus ad actum malum. Quod vero non pertineat ad *misericordiam,* probatur, quia melius erat

(1) S. Hieronymus, *Epistola OXX ad Bedibiam,* de qq. XII, c. 10. ML. 22, 997.
(2) S. Gregorius, *Moralium,,* l. 13, c. 16 et l. 24, c. 12 et 13. ML. t. 75, 1.026, et t. 76, 339.
(3) S. J. Damascenus, *De fide orthodoxa,* l. 4, o. 20. MG, 94, 1194.
(4) S. Isidorus Hispalensis, *Sententiarum libri tres,* l. 2, c. 19. ML. 83, 621.
(5) S. G. Nyssenus, *De vita Moysis.* MG. 44, 327.
(6) S. Leo Papa, *Sermo LVIII* (De Pass. Domini 7). ML. 54, 331.
(7) Origenes, *In librum Judicum,* homil. 2. MG. 12, 956.
(8) S. August., *De libero arbitrio,* l. 3, c. 17. ML. 32, 1.293.
(9) S. Fulgentius, *De veritate praedestinationis et gratia Dei,* l. 1, c. 21-23, ML. 65, 625.

tali homini non sic praedeterminari, et per illam praedeterminationem non relevatur a miseria, sed mergitur in illa. Theodoras Beza, haereticus, ait talem praedeterminationem pertinere ad justitiam vel misericordiam, quia si actus malus quem praedeterminat ordinatur a Deo ut parcat illi, pertinet ad misericordiam ; si vero ut puniatur, ad justitiam.

40. — *Sed contra* hoc est quod ait Fulgentius : non est recta justitia facere reum ut puniat (1). Et, ut ait Augustinus 3 *Confession.,* c. 2, malevola benevolentia est si quis velit aliquem esse miserum ut misereatur (2). Si autem Deus sic inclinat ad actum malum, facit reum ut puniat, vel miserum ut misereatur.

Confirmatur ex eodem Fulgentio. Nam Deus non est auctor ejus cujus est ultor; sed est ultor actionis malae quoad substantiam libere exercitam: ergo non est auctor illius libere inclinans ad eam.

Sed contra est quod dicitur ad Romanos, 1 (v. 24) : *Tradidit illos in desideria cordis eorum*. Quem locum explicans divus Augustinus, lib. 5 *Contra Julianum,* c. 3, ait Deum non tantum tradere peccatorem in sua desideria, permittendo ut peccet, sed etiam per suam potentiam inclinantem ad actum malum (3).

41. — **Sententiae variae.** — **In** hoc dubio sunt variae sententiae. *Prima* est multorum haereticorum, Zwingli et Calvini et aliorum, quos refert Bellarminus ubi supra, c. 3, qui asserebant Deum auxilio efficaci praedeterminare voluntates hominum ad omnes actus malos quoad omnem rationem eorum, ita quod proditio Judae tam est effectus Dei, quam conversio Pauli.

42. — Inter catholicos vero *secunda sententia* est eorum qui dicunt Deum auxilio concomitante et simultanée concurrere ad actum malum quoad suam substantiam ; non vero praedeterminare ad illud auxilio praevio et efficaci. Ita tenent Gregorius in 2, d. 34, a. 3 ad 8 ; Gabriel, d. 37, dub. 2; Richardus in 1, d. 38, q. 5; Driedo, lib. *De redemptione,* tract. 5, c. 4; Campensis, lib. 7 et 8 De *Ubero arbitrio;* Stapletonius, lib. 11 *De justificatione,* et Conradus, l. 2, q. 9, a. 6 ad tertium et q. 80, a. 1 ad tertium. Inclinatque in hanc sententiam Capreolus in 2, d. 28, q. 1 ad 12 et sequuntur illam multi recentiores. Assignant autem discrimen inter auxilium concomitans et praeveniens quantum ad hoc quod dicunt auxilium concomitans de se esse indifferens ad omnem actum ad quem homo volue-

(1) Id., *Ad Monimum,* l. 1, c. 22. ML. 65, 169.
(2) S. August., *Confessionum,* I. 3, c. 2. ML. 32, 684.
(3) S. August., *Contra Julianum,* I. 5, c. 3. ML. 44. 790.

rit illum determinare, et ex malitia illius, non ex vi auxilii, provenit quod determinetur ab homine ad actum malum. At vero auxilium praedeterminans ad actum malum de se determinate inclinaret ad illud; et ideo malitia istius actus referretur in Deum, non vero malitia quae provenit ex auxilio concomitante. Asserunt autem isti auctores damnandos omnino esse qui contrarium senserint, ex eo quod utuntur principiis haereticorum ad suam sententiam probandam. Nam Lutherus et alii probant Deum esse causam peccati, quia est causa actus mali ad quem sequitur malitia. Sed idem principium asserunt qui dicunt Deum praedeterminare ad actum peccati. Ergo.

43. — *Tertia sententia* catholicorum est, quod Deus tantum permissive se habet respectu malitiae et moralis deformitatis quae est in actu malo, in quo haec sententia differt ab haeresi lutheranorum. Asserunt tamen auctores istius sententiae quod Deus auxilio efficaci et praedeterminativo inclinat voluntatem ad eliciendam substantiam et entitatem cujuslibet actus, quantumvis mali. Ita docuerunt Cajetanus, *II Regum,* ultimo, et *I Paralipom.,* ultimo, et *Jentaculo* 6, q. 2; Oleaster, *Genesis,* 45, *Exodi,* 7, et *Deuteron.,* 2; Scotus in 1, d. 39 et 41; Soto, 1 *De natura et gratia,* c. 16; Medina, in hac q., a. 2, conclusione 4 et q. 109, a. 2.

44. — *Quarta sententia* media est, quod isto auxilio efficaci praedeterminat Deus voluntatem hominis ad actus malos qui sunt poenae praecedentium peccatorum, non vero ad actus malos qui non sunt poenae peccatorum praecedentium. Ita insinuat Cajetanus in locis citatis, et H *Regum,* 16; cujus ratio est quia omnia poena ut sic est a Deo, et per consequens ipse debet praemovere ad actum qui est poena praecedentium peccatorum.

45. — **Solutio dubii.** — Sed pro explicatione veritatis **dico primo:** *Deus nbii potest praedeterminare voluntatem hominis ad malum, formaliter.* Haec conclusio est de fide, quae asseritur saepissime in sacris litteris, ut Psalmo 5 (v. 5): *Non Deus volens iniquitatem tu es;* Habacuc, 1 (v. 13): *Mundi sunt oculi tui, et ad iniquitatem, respicere non possunt.* Idem probant testimonia scripturae, conciliorum et sanctorum adducta in tribus primis argumentis, et alia quae habet Soto, lib. 1 *De natura et gratia,* c. 17. Specialiter videndi sunt de hoc divus Basilius, in homilia *quod Deus non sit auctor malorum,* et divus Ambrosius, lib. 2 *De vocatione gentium, e.* 4 (1). Idem docuit Plato, lib. 2 *De republica,* ubi ait, modis omnibus

(1) *De vocatione gentium,* l. 2, c. 4, opus incerti auctoris. Exstat inter opera S. Prosperi Aquitani, ML. 51, 639.

pugnandum esse, ne Deus dicatur causa malorum; alias enim secum pugnaret ipse Deus, qui suis legibus contraria fieri mandavit (1).

Sed ratione *probatur. Primo,* quia Deus per suam voluntatem et scientiam approbationis praedeterminat nostram ad omnem actum, et quod operatur tali praedeterminatione, ordinat ad se ut ad ultimum finem. Sed malum formaliter non potest velle approbare aut ordinare ad se, quia potius advertit a Deo tale malum. Ergo.—*Secundo* probatur. Nam communis sententia fidei est, quod Deus tantum permissive se habet respectu culpae, quod debet intelligi saltem formaliter ratione malitiae. Ergo respectu illius non se habet positive praedeterminando. — *Tertio,* quia prima regula bonitatis est voluntas Dei et aeterna ejus regula et providentia. Ergo, si malitia formalis est conformis ejus praedeterminationi, quae pertinet ad aeternam legem et providentiam atque voluntatem Dei, non habebit rationem mali, sed boni; et per consequens Deus praedeterminans ad illam, praedeterminabit ad bonum, non ad malum.

46. — Dico secundo: *Deus non potest praedeterminare voluntatem hominis auxilio morali, praecepto, consilio vel exhortatione, ad materiale peccati quod intrinsece et ex objecto est peccatum; unde non potest esse causa moralis isto modo actus intrinsece mali.*

Contrarium hujus conclusionis docuit Cajetanus *Jentaculo* 6, q. 2; et probat. Nam Joann., 13 (v. 27), dixit Christus Judae: *Quod facis, fac citius,* ubi patet praecepisse proditionem Christi, quae est intrinsece mala. Idem possumus probare ex eo quod dixit David, H Reg., 16 (v. 10), quod Dominus praecepit Semei ut malediceret regi; et quod dixit Michaeas, III Reg., 22 (v. 13 ss.), Dominum praecepisse spiritui mendacii ut egrederetur et deciperet Acab.

Nihilominus nostra conclusio est omnino certa. Et probatur, *primo, ex* illo Jacobi, 1 (v. 13) : *Deus neminem· tentât.* Tentaret autem si consuleret aut praeciperet actum malum. Ergo. Probatur minor. Nam daemon solum tentât suadendo actum malum sub ratione utilis vel delectabilis. Ergo etiam tentabit Deus si sub aliqua istarum rationum suadeat actum intrinsece malum. Non enim aliter posset Deus tentare ad malum nisi isto modo. —*Secundo,* nam Deus suis legibus, consiliis aut exhortationibus inducit ad bonum contrarium actui malo. Ergo. Probatur consequentia, quia alias esset sibi contrarius. — *Tertio,* quia alias faciendo talem actum non peccaret homo. Consequens implicat. Ergo. Patet se-

(1) Plato, *De republica,* apud F.-Didot: *[Civitas, l.* 2, t. 2, p. 38.

quela, nam, teste divo Augustino, lib. *LXXXIII Quaesi.,* q. 3, Deo auctore aut consultore, nemo fit deterior (1). Ergo, si consulente Deo faciamus actum intrinsece malum, non efficiemur deteriores, et per consequens non peccabimus. Item, quia alias, si non faceremus talem actum quem Deus tunc praeciperet, peccaremus; nam faceremus contra praeceptum. Ergo faciendo illum non peccaremus. Minor probatur, nam implicat contradictionem libere exercere actum intrinsece malum et non peccare. — *Quarto* arguitur, quia alias eodem modo causaret Deus et inclinaret ad actum malum sicut ad bonum. Consequens damnatur in concilio Tridentino, ses. 6, can. 6. Ergo. Probatur sequela. Nam Deus ad substantiam utriusque actus concurrit auxilio physico praedeterminante, ut patebit conclusione quarta. Ergo, si ad substantiam actus mali etiam concurrit moraliter praecepto vel consilio, eodem modo concurrit ad utrumque actum quantum ad substantiam. — *Quinto,* quia nos etiam possumus consulere actus intrinsece malos quantum ad eorum substantiam. Consequens est falsum, nam manifeste peccaremus in hoc. Ergo. Explicatur hoc. Nam praeceptum vel consilium de opere alicujus terminatur ad tale opus ut progreditur ab ipso agente. Sed ab ipso agente non potest bene fieri talis actus, sed male. Ergo terminatur ad actum eum sua malitia, et sie peccabit qui illum consulerit vel praeceperit. Major patet, nam consulit vel praecipit actum alicui eo modo quo ille potest eum facere ; aliud enim non est intelligibile. Ergo consulit vel praecipit actum ut egreditur ab agente. Cajetanus autem, qui contrarium videtur docuisse, explicat se, Joannis, 13 (v. *27),* dicens, Dominum praecepisse Judae, non substantiam proditionis, sed accelerationem, supposita conditione: quasi praecepisset, ut si faceret, faceret citius, tempore ab eo decreto. Alii explicant illum locum per ironiam, quo modo sumitur saepe imperativus in scriptura, ut Apocal., 22 (v. 11) : *Qui nocet, noceat adhuc, et qui in sordibus est, sordescat adhuc; et* Ez., 20 (v. 27) : *Post idola vestra ambulate;* et Amos, 4 (v. 4) : *Venite ad Bethel et impie agite.* Chrysostomus vero, homilia 71 *In Joan,* et divus Thomas Joan., 13, dicunt illud imperativum fuisse exprobrantis et ostendentis quod nolebat impedire (2). Origenes vero, tomo 32 *In Joan.,* et Cyrillus, lib. 9 *In Joan., e.* 13, dicunt illud imperativum fuisse irritantis daemonem (3). Augustinus vero tractatu 62 *In Joan.* (4), et divus Thomas

(1) S. August., *De diversis quaest. LXXXIII, q.* 3. ML. 40, 11,

(2) S. J. Chrysost., *In Joannem,* homil. 72 (olim 71). MG. 59, 389.

(3) Orighnbs, *Comment, in Joan.,* t. 32, 15. MG. 15, 806; S. Cyrillus Alexand., *In Joan. Evang.,* l. 9, c. 13. MG. 74, 143.

(4) S, August., *In Joan. Evang. tractatus OXXIV,* tract. 62, 4. ML. 35, 1.802-

ubi supra, docent illud imperativum fuisse permittentis et praedicentis quod futurum erat, non praecipientis; nam isto modo sumitur imperativum frequenter in scriptura. Et hoc modo dicunt explicari alia duo loca in principio conclusionis; licet Cajetanus praeceptum Semei de maledicendo regem explicet ut significet interiorem inclinationem qua Deus praedeterminavit voluntatem illius ad substantiam maledictionis.

Dixi in conclusione Deum non esse causam moralem substantiae actus mali per praeceptum vel consilium, quia si loquamur de causa morali ut opponitur naturali et significat causam libere agentem per intellectum et voluntatem, negare non possumus Deum, ut causam moralem isto modo suppositam, praedeterminare nos libere ad substantiam actus intrinsece mali, ut patebit conclusione quarta.

47. — Dico tertio: *Si loquamur de actu bono ex objecto, malo autem ex aliqua extrinseca circumstantia vel fine operantis, Deus auxilio morali, exhortatione, praecepto et consilio et auxilio physico efficaciter praedeterminante voluntatem inclinat nos ad illud. Prima pars conclusionis,* quod attinet ad auxilium *morale* et *praeceptum,* patet ex eo quod IV Regum, 10 (v. 1 ss.), praecepit Jehu ut deleret domum Acab; et quia Numerorum, 22 (v. 20), praecepit Balaam prophetae: *Si vocare te venerunt homines isti, surge et vade cum eis;* et quia in lege saepe jussit Deus ut offerrent sibi sacrificia judaei, etiam in deserto, ut patet Numerorum, 19. Et tamen omnes isti actus quos praecepit Deus, licet essent boni ex objecto, fuerunt tamen mali ex fine operantium. Ergo tales actus possunt fieri ex praecepto Dei praecipientis, non malitiam, sed substantiam actus. Minor probatur. Nam Jehu delevit domum Acab propter utilitatem regnandi, ut docet Hieronymus in prologo *Super Oseam,* et Rupertus, *Michaeae, 7,* et *Oseae,* 1, explicans illa verba: *Visitabo sanguinem Jezrael super domum Jehu,* quae dicta fuere ad significandum punitionem quae imminebat illi propter malum finem appositum tali actui (1). De Balaam vero id docet Hieronymus in *Quaestionibus haebraids super Genesim,* ubi ait Balaam ex avaritia implevisse praeceptum Domini de itinere illo capessendo, et propterea qui antea erat propheta, divinatorem postea evasisse (2). De sacrificiis vero id patet ex illo Amos, 5 (v. 25): *Nunquid hostias et sacrificia obtulistis mihi in deserto quadraginta annis, domus Israel?*

(1) S. Hieronymus, *In Osee Prophetam,* prol, ML. 25, 815 ss.; Rupertus, *Comment. in XII Proph. Min.,* in Mich., I. 7, c. 7, et in Osee, l. 1, c. 1. ML. 168, 22 et 510.

(2) S. Hieronymus, Li&cr *hebraicarum quaestionum in Genesim,* c. 22, 20-22. ML. 23, 1.021.

Et portastis tabernacula Moloch regi vestro. Quem locum Hieronymus, et Glossa et Rupertus explicant, quod sacrificia quae in deserto offerebant, et tabernaculum Domini quod portabant in deserto, offerebant et portabant intentione colendi Moloch, deum Ammonitarum (1). — *Secundo* id probatur. Nam per actum bonum ex objecto, malum autem ex circumstantia, potest quis implere praecepta divina; ut si quis jejunet vel det eleemosynam ex inani gloria, quando ad id tenebatur ex praecepto. Tunc certum est quod per actum malum ex circumstantia implevit praeceptum. Sed Deus ut causa moralis inclinabat ad actum impletivum talis praecepti ex objecto. Ergo.

Secunda autem *pars conclusionis* de auxilio *physico* probatur. *Primo,* ex illo Isaiae, 10 (v. 5) : *Vae Assur, virga furoris mei et baculus ipse est; in manu ejus indignatio mea. Ad gentem fallacem mittam eum, ut auferat spolia,* etc. *Ipse autem non sic arbitrabatur..., sed ad conterendum erit cor ejus,* etc. Ex hoc loco sic arguitur : Nam Nabuchodonosor respectu illius punitionis faciendae vocatur virga et baculus, quia movebatur et inclinabatur physice a Deo ad talem actum, sicut ista instrumenta physice moventur a principali agente. Qua etiam ratione Isaiae, 18, vocatur securis. Et tamen illa punitio fuit mala propter excessum et malum finem, nam ad conterendum fuit cor ejus. Ergo. — *Secundo* probatur. Nam Deus inclinavit David ad numerandum populum quantum ad substantiam illius actus; et tamen talis actus fuit malus, non ex objecto, sed ex fine operantis: ergo. Minor patet ex illo II Regum, ultimo (v. 24), ubi habetur quod furor Domini commovit David ut numeraret populum. Per furorem Domini, *Glossa interlinealis* ibi, et Origenes lib. 4 *Contra Celsum,* et alii quos refert Hieronymus *Ad Ephesios,* 2, intelligunt daemonem (2) ; quibus videtur favere textus I Paralipom., 21 (v. 1), ubi dicitur: *Consurrexit autem Satan contra Israel, et incitavit David ut numeraret populum,* etc. Sed Cajetanus per furorem Domini intelligit justitiam punitivam Dei; et de hac dicitur quod commovit David ad numerandum populum. Minor vero patet, nam alias numeratus est populus ex praecepto Dei. Et ideo illa numeratio facta a David, vel fuit mala quia numeravit fine hoc quod populus solveret dimidium sicli in opus sanctuarii, ut erat lege praeceptum, vel, quod verius est, quia numeravit ad ostensionem multitudinis

(1) S. Hieronymus, *Comment, in Amos,* l. 2, c. V, 25. ML. 25, 1.055; Rupertus, *Comment. in XII Proph, Min.,* in Atnos, l. 3, c. V. ML. 168, 333.

(2) Oriohnbs, *Contra Celsum,* l. 4. MG. 11, 1.027 ; S. Hieronymus, *Comment, in epist. ad Ephes.,* l. 1, c. 2. ML. 26, 498.

sibi subditae. — *Tertio* idem probatur. Nam saepe aliqui per actus bonos ex objecto, malos autem ex circumstantiis, merentur a Deo praemium temporale. Ergo tales actus fiunt ex praedicta motione Dei. Consequentia patet, nam, ut docet divus Thomas, I. 2, q. 114, a. ult., hujusmodi actus non sunt meritorii, nisi quatenus procedunt ex praedicta motione Dei. Antecedens autem patet in Nabuchodonosor, cui in praemium sui laboris dedit Deus regnum Ægypti, ut habetur Ezechielis, 29; et tamen ipse ex cupiditate regnandi vitiavit suum actum, vel ex nimia crudelitate, ut probavimus ex c. 10 Isaiae. Patet etiam in Romanis, de quibus ait **Augustinus, lib.** 5 *De civitate, c.* 12, quod a Deo praemiati sunt orbis dominio propter rectitudinem justitiae quam servabant (1). Servabant autem illam ex inani gloria, ut docet divus Augustinus. — *Quarto* id probatur. Nam saepe qui facit miracula vel qui ministrat sacramenta potest sic operari ex inani gloria, vel cum alia prava circumstantia; et tamen ad tales actus praemovet Deus auxilio et motione physica: ergo. Minor patet, nam operantur illa ut instrumenta physica Dei: ergo physice praemoventur a Deo et applicantur ad tales actus. Patet consequentia, quia instrumentum physicum physice debet praemoveri et applicari a causa principali. Idem argumentum potest fieri de actu fidei elicito propter inanem gloriam; nam ad illum oportet, mentem nostram praemoveri a Deo physice, sicut ad alios actus supernaturales, ut demonstratur in materia de auxiliis. Et tamen ille actus est malus ex circumstantia. Ergo.

48. — Dico quart»: *Deus auxilio physico intrinseco efficaci et praedeterminativo voluntatis praemovet illam ad substantiam et entitatem actus ex objecto et intrinsece mali, prius natura quam voluntas se determinet ad illam.* Probatur conclusio. *Primo,* ex diversis locis scripturae. Secundi Regum, 12 (v. 11): *Ego suscitabo super te malum de domo tua,* etc. *Tollam uxores tuas... et dabo illas proximo tuo, et dormient,* etc. Et III Regum, 11 (v. 9 ss.), dicitur quod Dominus suscitaverit adversarios Salomonis. Et II Paralip., 21 (v. 16 ss.), dicitur quod Dominus suscitavit spiritum Philisthiim et Arabum ut ascenderent in terram Judae. Et Isaiae, 13 (v. 17): *Ego suscitabo super eos Medos..., qui sagittis parvulos interficiant.* Et Josue, 11 (v. 20), Hevaei confortati sunt a Domino ut resisterent Josue. Ex his sic arguitur: Quando in istis testimoniis dicitur Deum suscitasse aliquem ad malum, significatur inclinasse ejus voluntatem ad talem actum, saltim quoad substantiam et entitatem illius. Ita

(1) S. AVGUST., *De civitate Dei.* l. 5, c. 12. ML. 41, 154.

docet divus Augustinus lib. *De libero arbitrio,* c. 21 (1). Sed isti actus intrinsece et ex objecto erant mali, ut patet de incestu Absalon cum uxoribus David patris sui et de Injustis bellis adversariorum Salomonis et Arabum, de quo vide etiam Augustinum, lib 5 *Contra Julianum,* c. 3 (2), *Confirmatur* hoc. Nam saepe dicitur Deum facere ut homines errent, ut patet Job, 12, et Isaiae, 63, et II ad Thessalon., 2. Dicitur etiam tradere homines in reprobum sensum et in passiones ignominiae, ut patet ad Rom., 1 (v. 28) ; et Psal. 104 (v. 25) : *Convertit cor eorum ut odirent* eos; et quotidie oramus: "Ne nos inducas in tentationem." Ergo Deus facit quantum ad substantiam actum quo erramus et quo convertimur ad odiendos proximos, etc. *Confirmatur secundo.* Nam quae fecerunt Herodes et Pontius Pilatus et ceteri in occisione Christi fuerunt intrinsece mala; et tamen omnia illa provenerunt ex auxilio efficaci Dei: ergo. Probatui minor ex illo *Actuum,* 4 (w. 27-28) : *Convenerunt... Herodes et Pontius Pilatus cum gentibus et populis Israel facere quae manus tua et consilium tuum decreverunt fieri;* ubi manus significat efficax auxilium Dei.

49. — *Quaestio incidens.* — Ad haec et similia testimonia *varias expositiones* adhibent adversarii. *Prima* est quod dicitur Deus suscitare malum, tradere in errorem, aut in reprobum sensum, aut cetera quae citata sunt, non positive inclinando et praedeterminando voluntatem ad ea, sed negative, permittendo et non impediendo. Quam explicationem videntur sumere ex divo Thoma hic in I. 2, q. 79, a. 1 ad primum, et 3 *Contra gentes,* c. 162; *Ad Rom.,* 1, lect. 7, et *II Ad Thessalon.,* 2, lect. 3; et divo Augustino, lib. *De libero arbitrio, e.* 23, et lib. 20 *De civitate Dei,* c. 19, et *Epist. 89,* q. 2; et Chrysostomo, homilia 82 *In Joannem;* et Euthymio, *Psalmo 68* et *Matth.,* 5 (3).

50. — *Secunda explicatio* quam adhibent est, quod Deus non dicitur homines suscitare aut inclinare ad hos actus malos directe, sed indirecte et occasionaliter, quia scilicet inclinat et praedeterminat eos ad aliquem actum bonum, ex quo ipsi ex sua malitia sumunt occasionem peccandi, vel ex bono quod aliquibus communicat, alii sua culpa sumunt occasionem invidendi aut odiendi illos. V. gr., inclinat hominem ad defendenda

(1) S. August., *De libero arbitrio,* l. 3, c. 21. ML. 32, 1.299.

(2) S. August., *Contra JvMwnvm,* I. 5, c. 3. ML. 44, 743.

(3) S. Augustinus, *De lib. arb.,* l. 3, c. 23. ML. 32, 1.803; Id., *De civ. Dei,* l. 20, c. 19. ML. 41, 685; Id., *Epistolarum,* classis III, epist. 157 (olim 89). ML. 33, 674-S. J. Chrysostomus, *In Joan.,* homil. 83 (olim 82). MG. 59, 447; Euthymius Zigabenus, *Comment, in Psalmos,* in Ps. 68. MG. 128, 689: Id., *Comment.* mi. *Matth., c. 5. MG.* 129. 190.

jura sui regni vel ad debellandos rebelles; ipse autem homo ex pravitate cordis sui abutitur tali instinctu ad aliquid mali: ut patet in rege Assur, de quo diximus ex c. 10 Isaiae, quod missus erat a Deo ad puniendas aliquas gentes, ipse, autem abusus est tali potestate, et ad conterendum fuit cor ejus, etc. Idem patet exemplo quod adducunt Augustinus et Euthymius, Psalm. 104 (1). Niam Deus magnificavit populum Israel, ex quo alii sumpserunt occasionem invidendi et odiendi illos; et propterea dicitur: *Convertit cor eorum ut odirent eos.* Istam expositionem videntur sibi desumere ex divo Thoma, *Ad Rom.,* 9, lect. 3; et Augustino, q. 18 et 24 *In Exodum;* Gregorio, 25 *Moralium,* c. 12 et 13, et homilia .11 ***In*** *Ezechiel.;* et Ruperto, *Apoc.,* 17 (2). Et habet fundamentum in illo Ezechielis, 3 (v. 20) : *Si justus fecerit iniquitatem, ego Dominus ponam offendicula coram eo.* Et in hoc sensu solent explicari pleraque loca scripturae, ut Lucae, 2 (v. 34) : *Hic positus est in ruinam et in resurrectionem multorum;* et ad Rom., 9 (v. 33) ; et Isaiae, 8 (v. 14) : Ecce ego pono in Sion *lapidem offensionis et petram scandali.* Quae loca, ut exponit Fulgentius lib. 1 *ad Trasimundum regem, e.* 4, debent intelligi quod per se positus erat in resurrectionem multorum, sed malitia hominum fuit illis petra scandali et lapis offensionis. Ita insinuatur in eodem loco Isaiae, nam subditur: *Et offendent ex eis plurimi et cadent,* etc., scilicet, sua culpa, non quia Deus dejicit eos (3).

51. — *Tertia expositio* est, quod Deus dicatur inclinare voluntates hominum ad malum, quia voluntates prius ad malum inclinatas, ordinat et inclinat ad unum malum potius quam ad aliud. Ita docent Bellarminus, lib. 2 *De amissione gratiae et statu peccati,* c. 16; et Hugo de Sancto Vitore, lib. 1 *De sacramentis,* parte 5, c. 29 (4) ; et Stapletonius. lib. 11 *De justificatione,* c. ultimo, ubi adhibet et *quartam expositionem* dicens, quod quando Deus dicitur inclinare vel excitare ad malum, non intelligitur operari ista per se, sed mediantibus angelis malis, vel mala hominum voluntate. Addit et *quintam expositionem,* quod Deus operatur ista et inclinat ad ejusmodi actus, non ut mali sunt, sed ut sunt poenae praecedentium peccatorum.

(1) S. Augustinus Eiiai-raiiones *in Psalmos,* in Ps. 104. ML. 37, 1.390; Euthymius, *Comment, iw Psalm.,* in Ps. 104. MG. 128, 1.031.

(2) S. Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum,* l. 2, in Exodum, q. 18 et 24. ML. 34, 601 et 603: S. Gregorius, *Moralium,* l. 25, c. 12 et 13. ML. 76, 339 et 341; Id., *Homil. in Ezech.,* l. 1, homil. 12. ML. 76, 919: Rutertus, *Comment. in Apoc.,* l. 10, c. 17. ML. 169, 1.129.

(3) S. Fulgentius, *Ad Trasimundum· regem Vandalorum,* i. 1, c. 4. MT,. 65, 227.

(4) Hugo ds Sto. Victore, *De sacramentis,* l. 1, p. 5, c. 29. ML. 176, 259.

52. — Sed omnes istae solutiones *insufficientes sunt.*

Et *prima* quidem non est divi Thomae, quidquid adversarii fabulentur; nam divus Thomas expresse loquitur, non de substantia actus mali, sed de malitia formaliter sumpta. De hac enim ait esse a Deo solum permissive. Quod patet primo, nam in 1. 2, q. 79, a. 1 ad primum de illa re ait quod est a Deo solum permissive, de qua in corpore articuli negavit quod est a Deo tamquam a causa. In corpore autem art. solum loquebatur de peccato formaliter ratione malitiae et deformitatis, nam quantum ad substantiam actus in art. 2 docet quod sit a Deo. Similiter *Ad Rom.*, 9, lect. 3 expresse ait: Non est intelligendum quod "Deus in homine causet malitiam, sed permissive, quia permittit eos ruere in peccato". Ergo loquitur de malitia formaliter, non de actu.

53. — Hoc supposito, *impugnatur prima expositio.* Nam ad Rom., 9, utrumque docuit Paulus operari Deum respectu peccati: permissionem respectu malitiae formalis, positivam autem inclinationem respectu substantiam actus mali. Ait enim *quod si Deus volens ostendere iram suam et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae a/pta in interitum.* Sustinuit, id est, permisit, ut explicat ibi divus Thomas Ostendit ergo Deus patientiam suam respectu malitiae formalis, permittendo illam; et potentiam suam respectu substantiae actus, inclinando voluntatem ad illam. Nam solius omnipotentiae Dei proprium est inclinare voluntatem creatam ad aliquem actum. Istam explicationem adhibet huic loco divus Augustinus, lib. 5 *Contra Julianum,* c. 3, ubi sic ait: "Quid est quod dicis? Cum desideriis suis homines dicuntur traditi, relicti per divinam patientiam intelligendi sunt, et non per potentiam in peccata compulsi? quasi non simul posuerit haec idem Apostolus, et patientiam et potentiam, ubi ait: *Quod si Deus volens ostendere iram suam et notam facere potentiam, suam, sustinuit in multa patientia vasa irae...* (Rom., 9, 22). Quod horum tu dicis? Quod scriptum est Ezechiel., 14 (v. 9): *Propheta si erraverit et loquutus fuerit, ego Dominus seduxi eum,* patientia est an potentia?... An hic dicturus est quod ait: Ego Dominus qui seduxi illum, intelligendum est quod deserui?, etc." (1). Sentiebat iste haereticus Deum non punire peccata praecedentia per peccata subsequentia, nisi deserendo hominem et permittendo ut rueret in illa, non inclinando ad actus eorum. Et contra hunc ait divus Augustinus, quod Deus punit peccata antecedentia per subsequentia, non solum per patientiam permit-

(1) S. August.j *Contra Julianum pelagiarum,* l, 5, c. 3. ML. 44, 790.

tendo illa et deserendo hominem ut ruat in ea, sed etiam per potentiam, ad peccata compellendo, id est, inclinando voluntatem ad substantiam et entitatem actuum malorum, libere tamen eliciendam. Et post multa alia quae in hujus confirmationem subdidit, ait: "Quis vero ita desipiat, ut cum audierit quod canitur in Psalmo (139, 9): *Ne tradas me Domine a desiderio meo peccatori,* hoc dicat orasse hominem, ne Deus sit patiens erga illum, si Deus non tradit ut mala fiant, nisi patientem bonitatem praebendo cum fiunt? Quid autem est quod quotidie oramus: *Et ne nos inducas in tentationem* (Matth., 6,13), nisi ut non tradamur concupiscentiis nostris?... An forte hoc a Deo petimus ut non sit erga nos patiens bonitas ejus?... Quis ita sapiat sanus?, immo quis vel furiosus hoc dicat? Tradit ergo Deus in passiones ignominiae", etc. (1). Ubi per multa conatur ostendere Deum nos tradere in peccata non tantum permittendo, sed etiam inclinando voluntates ad entitatem actus mali.

Aliqui theologi, ut Bellarminus ubi supra et alii, dicunt divum Augustinum per potentiam Dei intelligere ibi virtutem quam ostendit, non in inclinanda voluntate ad substantiam actus mali, sed in punitione malorum et illis sibi subjiciendis et in subtractione auxilii efficacis. Nam quia ejusdem est conferre et subtrahere tale auxilium, et conferre illum est proprium omnipotentiae Dei, quae sola potest physice inclinare hominum voluntates ad actus, ideo etiam proprium erit ei subtrahere illum et in hoc maxime manifestari.

Sed licet istae expositiones possint accommodari litterae Pauli, et aliquae earum approbentur a Chrysostomo, divo Thoma et Cajetano, tamen non sunt ad mentem Augustini. Nam expressis verbis ait potentiam Dei ostendi per hoc quod compellit ad peccata modo explicato, et patientiam per hoc quod deserit et permittit homines ruere in peccatum. Alias, si patientia, ut aliqui volunt, 'non sumeretur ab Augustino pro permissione peccandi, sed pro expectatione qua expectat peccatorem per multum temporis ut convertatur, talis patientia respiceret peccatores, non peccata. Et tamen Augustinus ibi expresse docet respicere ipsa peccata. Tandem contra istam solutionem facit, quia alias entitas positiva actus mali, quae est perfectio physica et participatio divinae bonitatis, non esset a Deo praedeterminante alio modo quam formalis malitia peccati, nam utrumque tantum permissive essent a Deo. Consequens autem ostendetur falsum, ut patebit infra. Ergo.

(1) S. August., *ibid.*, l. 5, c. 4. ML. 44. 793.

54. — Contra *secundam* etiam *expositionem* arguitur. *[Primo],* nam licet verum sit Deum aliquando dici quod incitat ad malum, quia incitat ad actum bonum quem homo ex opposita mala circumstantia, depravat, quo modo intelligendus est divus Thomas loco citato, non tamen divus Thomas negat neque negare potest Deum aliquando incitare ad actum malum ex objecto. Et nunc non habet locum evasio praedicta. V. gr., quando in testimoniis citatis scripturae dicitur quod Deus inclinavit Absalon ad sumendas uxores patris, vel judaeos ad occisionem Christi, et dicitur tradere aliquem in reprobum sensum vel in passiones ignominiae, verificari non potest quod tunc inclinaverit ad actum qui bene poterat fieri ab homine, et ejus malitia depravatur. *Secundo,* quia alias Deus non inclinaret voluntatem hominis in particulari ad substantiam actus qui est malus. Consequens est falsum. Ergo. Patet sequela, nam, v. gr., in exemplo allato solum Deus inclinabat ad defendendum jura regni, quod est bonum; rex vero sua malitia inclinavit se ad conterendas gentes. Ergo, cum ista sint diversa et Deus solum inclinare dicatur ad primum, non inclinavit ad secundum. Minor vero infra patebit, nam cum Deus sit prima causa omnis entitatis, debet prius inclinare ad eliciendam substantiam cujuslibet actus. *Tertio,* nam alias eadem ratione diceretur Deus convertere vel excitare homines ad actum malum, vel tradere in reprobum sensum, quia dicitur Sapientiae, 14 (v. 11), creasse res visibiles in odium et tentationem animabus hominum et in muscipulam pedibus insipientium. Consequens repugnat textui scripturae, ubi aliquid amplius significatur per praedicta verba scripturae. Ergo. Patet sequela, nam Deus dicitur creasse istas res visibiles in odium et tentationem hominum, quia licet ipsae creaturae sint bonae et ad bonum ordinatae, tamen homines sua malitia abutuntur eis ad peccatum, ut explicat divus Thomas 1 p., q. 65, a. 1 ad tertium, et I. 2, q. 79, a. 1 ad secundum. Sed secundum istam solutionem idem et nihil amplius facit Deus quando excitat corda hominum ad ejusmodi actus malos. Ergo.

55. — Contra *tertiam* etiam *solutionem* arguitur. Nam vel Deus voluntates inclinatas ad malum in communi inclinat tantum ad malum in particulari; vel inclinatas ad actum magis malum inclinat ad minus malum; vel e contra, inclinatas ad minus malum inclinat ad magis. Sed nullo istorum modorum potest salvari talis solutio. Ergo. Probatur minor de secundo modo. Nam alias posset etiam Deus, non tantum physice, sed et moraliter inclinare et excitare ad malum praecipiendo et consulendo. Consequens est contra supra dicta. Ergo. Probatur minor. Nam Deus potest

recte, sicut et nos, hominem inclinatum ad majus malum, per consilium et admonitum inducere ad minus, quia, ut docuit Cajetanus, tunc non inducimus ad malum ut sic, sed ad illud minus ut sic. Si vero dicatur inclinare primo aut ultimo modo, id salvari non potest secundum istam solutionem, nam actus malus in particulari addit aliquam rationem mali supra actum malum in communi. Quia omnis species addit aliquam differentiam supra genus, similiter peccatum grave addit aliquam majorem deformitatem quam peccatum leve. Ergo si non derogat divinae bonitati inclinare ad illud majus malum pro materiali, non derogabit inclinare ad ipsum actum malum absolute pro materiali, nam est eadem ratio de utroque. Confirmatur hoc quantum ad illud secundum modum. Nam alias Deus non posset inclinare ad actum infidelitatis vel odii Dei quantum ad materiale, neque potuit inclinare ad occisionem Christi quantum ad materiale. Consequens est falsum, ut ostenditur ex testimoniis citatis et declarabitur rationibus subsequentibus. Ergo. Patet sequela, nam peccatum occisionis Christi, infidelitatis et odii Dei sunt omnium gravissima. Sed Deus tantum potest inclinare ad minus malum voluntates inclinatas ad majus. Ergo.

Neque valet dicere cum Bellarmino, ubi supra, quod inclinat ad unum potius quam ad aliud solum permissive, quia ex divo Augustino ostensum est quod etiam positive inclinat.

56. — Contra *quartam* vero *solutionem* arguitur. Nam alias eodem modo posset catholice concedi quod Deus inclinat ad formale peccati, nam peccatum ut sic elicitur mediante homine vel angelo malo. Confirmatur hoc, quia deformitas et malitia non potest causari a prima bonitate. Ideo voluntas mala est prima causa respectu illius, et non potest catholice concedi quod Deus inclinet ad illam. Ergo si causare substantiam actus mali non potest tribui Deo, sed voluntati malae tanquam primo agenti, contra fidem erit quod dicitur in praedictis testimoniis, quod Deus excitat ad hujusmodi actus.

Quinta autem solutio impugnabitur ratione quartae.

57. — *Secu/ndo* principaliter arguitur pro nostra conclusione [4?] testimoniis citatis. Asserit illam divus Augustinus locis citatis et lib. *De correptione et gratia,* c. 7, ubi dicitur Christum elegisse Judam ad effundendum suum sanguinem, scilicet, quantum ad substantiam actus (1). Idem dicit divus Thomas in communi, quando asserit Deum prius inclinare

(1) S. August., *De corrept. et gratia,* c. 7. ML. 44, 923.

voluntatem ad omnem actum, quam ipsa se inclinet. Asserit hoc 3 *Contra gentes, c. 67,* ratione 4.a, et c. 89, ratione 5.a, et *De potentia,* q. 3, a. 7 et 1. 2, q. 9, a. 4. Ex quo loco sumitur sequens ratio, quae est Aristotelis, lib. 7 *Ethicorum ad Eudemium* (1).

58. — *Tertio* ergo arguitur. Nam voluntas aliquando est in potentia ad eliciendam substantiam actus mali. Ergo debet praedeterminari a Deo ad illam eliciendam. Antecedens patet prius quam voluntas peccet, et probo consequentiam. Nam eo quod est in potentia ad exercitium alicujus actus, debet reduci ad actum illius et praedeterminari ad tale exercitium ab aliquo quod sit in actu respectu illius. Sed nullus alius praeter Deum potest praedeterminare et praemovere voluntatem. Ergo ab illo debet praedeterminari ad talem actum.

Confirmatur primo. Nam alias voluntas creata respectu talis praedeterminationis esset prima causa et primum liberum. Consequens est plus quam falsum. Ergo. Sequela patet, nam non est alia causa libera a qua prius determinetur. Minor probatur, nam nullo modo est primum ens. Ergo neque prima causa libera entitatis positivae actus. Patet consequentia, quia eodem modo res se habent ad esse et ad operari.

Confirmatur secundo. Voluntas prius quam, eliciat substantiam talis actus est indifferens respectu illius. Ergo prius debet determinari a Deo ut illam eliciat. Probo consequentiam, quia non potest elicere illam ut indeterminata; neque potest determinari a semetipsa, quia nullo modo est in actu formali aut eminenti respectu actualitatis talis actus, ut alias probatum est: ergo debet praedeterminari a Deo, quia non potest praedeterminari ab alio extrinseco.

59. — *Quarto* arguitur. Deus praemovet, applicat et praedeterminat voluntatem ad peccatum secundum id quod est poena alterius peccati. Ergo et secundum quod est entitas positiva. Antecedens patet, nam est communis sententia theologorum. Tenent illam Cajetanus, locis citatis pro ultima sententia, et 1. 2, q. 87, a. 2, ubi et divus Thomas illam docet dicens quod actio peccati ut est laboriosa est poena alterius peccati, et per consequens debet esse a Deo. In eodem autem articulo referuntur multi theologi qui istam sententiam tenent. Et probatur ratione, nam omnis poena ut sic bona est, ut docet divus Augustinus 3 *De libero arbitrio, c. 18,* et non privat bono divino, sed bono ejus qui punitur (2). Ita

(1) Aristot., *Nor. Eudemiorum*, l. 7, c. 14, n. 20 sqq.; Didot, 2, 240.
(2) S. August., *De lib. arbitrio*, l. 3, c. 18. ML. 32, 1.295.

divus Thomas 1 p., q. 48. Quod vero talis poena debeat esse a Deo praemovente, patet, nam judicis est applicare et praemovere reum ad poe nam. Sed Deus tunc puniens est judex. Ergo. Consequentia vero probatur, nam substantiae actus mali, qui est poena, etiam est intrinseca malitia. Sed hoc non obstante, Deus praemovet ad substantiam illius actus ut est poena, vel ut est laboriosa, non praemovendo ad malitiam, licet sit intrinseca tali actui ut est a causa deficienti. Ergo etiam potest praemovere ad substantiam talis actus ut est entitas positiva non praemovendo ad malitiam.

60. — *Quinto* arguitur. Deus est prima causa unionis animae rationalis ad corpus, praemovens causam secundam ad actum unitivum illius, licet ex illa ut est ab homine instrumento Adami sequatur in anima culpa originalis. Ergo similiter, licet ex actione homicidii ut. est ab homine sequatur deformitas peccati, talis actio quantum ad suam substantiam poterit esse a Deo ut a primo determinante.

61. — *Sexto*. Deus cognoscit certo et infalibiliter peccatum quo homo debet peccare si permittat eum peccare. Sed hoc non posset certo scire nisi praedeterminasset ad substantiam actus peccati quod permittit. Ergo praedeterminat ad illud. Major patet. Minor vero probatur, nam alias sumeret cognitionem actus nostri ab aliquo sibi extrinseco, quod repugnat ipso Deo. Consequentia probatur. Nam si permittendo non praedeterminaret, voluntas ex tali praevisione et subtractione auxilii nullo modo praedeterminaretur ad unum peccatum magis quam ad aliud, et per consequens ex subtractione auxilii non posset certo cognosci peccatum quo esset peccatura.

Confirmatur. Nam alias Deus non certo praediffinisset passionem vel incarnationem Christi ante praevisionem voluntatis humanae. Consequens est omnino damnandum ut alias-ostensum est. Ergo. Probatur sequela. Nam illa pendet ab actu malo multorum peccatorum quantum ad suam entitatem. Ergo, si Deus non praediffinivit et praedeterminavit ejusmodi actus quantum ad suam entitatem, passio vel incarnatio Christi non fuisset absolute praediffinita et praedeterminata, nam ad hoc requirebatur praedeterminare omnia ex quibus illa necessario dependeret.

62. — *Septimo* arguitur. Deus utitur voluntate hominis quatenus elicit substantiam actus mali. Ergo applicat illam ut eliciat talem substantiam actus. Consequentia patet, nam uti aliqua potentia est applicare illam ad operandum, ut docet divus Thomas 1. 2, q. 16, a. 1. Antecedens autem docent divus Augustinus, lib. 3 *De Trinitate,* c. 4; Anselmus, lib. *De casu*

diaboli, c. ultimo, et Basilius, *isatae,* 13 (1). Secundo probatur idem antecedens. Nam Deus est dominus voluntatis ut est producens substantiam illius actus. Ergo applicat illam ad producendam talem substantiam actus: Probo consequentiam, quia dominium est facultas utendi re in omnem operationem lege permissam. Non est autem lege prohibitum producere substantiam illius actus quantum ad suam entitatem, nam ut sic causatur a Deo et ordinatur in illum, et est participatio divinae bonitatis, et per consequens non est mala nec prohibita, quia sola mala prohibentur. Tertio probatur idem antecedens. Deus vult quod voluntas hominis eliciat talem actum; et volitio Dei non est fruitio: ergo tunc vult uti voluntate hominis. Antecedens patet, nam Deus causât substantiam illius actus per suam voluntatem; et ut sic est bona: ergo volita a Deo. Minor vero manifesta est; nam illa actio hominis non est ultimus finis: ergo volitio qua est volita ut sic non est fruitio, quae solum est finis. Consequentia vero patet, nam omnis volitio respectu sui objecti habet rationem usus vel fruitionis.

63. — *Ultimo* arguitur. Deus auxilio concomitante producit substantiam actus mali sine hoc quod concurrat ad ejus malitiam. Ergo similiter poterit concurrere ad illam auxilio praedeterminativo sine hoc quod concurrat ad ejus malitiam. Consequentia patet, nam malitia non est minus intrinseca odio Dei ut est in exercitio, quam applicationi voluntatis ad odium Dei. Ergo, si concursus simultaneus potest terminari ad odium Dei ut est in exercitio sine hoc quod terminetur ad ejus malitiam, etiam poterit concursus praevius. Antecedens autem patet. Primo, nam illa entitas actus est ens per participationem; et non primum: ergo causatum a primo. Secundo, nam Deus habet dominium talis actus quantum ad suam entitatem; unde et potest illum anihilare. Dominium autem hoc fundatur in productione illius. Tertio, quia Deus conservat entitatem illius actus. Sed eadem actio est qua res producitur et conservatur a Deo. Ergo. Quarto, quia alias ratio particularis illius actionis ut sic esset a casu respectu Dei, quae est doctrina omnino damnanda. Patet sequela, nam si Deus non producit illam substantiam actus in particulari, sed illam habet talis actus a voluntate humana se primo determinante ad eam, non habet talis actus respectu divinae causalitatis nisi hominem fortuito et casualiter operantem quantum ad rationem particularem quam habet. Confirmatur, quia alias talis entitas actus non pertineret ad Dei providentiam. Con-

ii) S. August., De *Trinitate,* l. 3, c. 4. ML. 42, 873; S. AnsBimus, *Dial. de aastl diaboli,* c. 28. ML. 158, 360; S. Basilius, *Comment. in Isaia,* c. 13. MG. 30, 566.

sequens est damnandum. Ergo. Sequela patet, nam providentia Dei tantum se extendit ad id quod Deus causât, quia est ordinatio rerum in finem, et Deus tantum ordinat in finem res quas causai. Minor vero probatur. Nam ut est entitas positiva est bonum naturale non primum. Ergo ordinatum ad primum. Et est bonum finitum; et non ultimus finis: ergo per providentiam Dei ordinatum ad ultimum finem, nam providentia Dei habet ordinare ad illum omnia bona. Confirmatur secundo. Nam, ut ostendimus in materia de auxiliis, concursus et auxilium Dei non est determinabilis per causas inferiores. Ergo auxilium Dei concomitans quod concurrit ad tales actiones, ex natura sua determinat ad substantiam earum in particulari. Et sic falsum omnino est quod supponit distinctio adversariorum, quod Deus non potest concurrere ad has operationes auxilio praedeterminante ad actionem in particulari, bene autem auxilio concomitante, quia est indifferens ad omnem actum; et a prava voluntate, non a semetipso, habet concurrere ad substantiam actus mali. Ultimo probant istam conclusionem omnia illa quibus solet probari in materia de auxiliis auxilium physicum et praedeterminativum requiri ad omnem actum bonum, nam eadem convincunt requiri simile auxilium ad substantiam actus mali.

64. — Ex his *sequitur primo,* quod hoc auxilium praedeterminans ad materiale peccati debet esse physicum, nam Deus non praedeterminat ad illud ut causa moralis, ut probatum est: ergo ut causa physica. Ergo per auxilium physicum, nam ejusdem ordinis debent esse causa et ejus concursus et auxilium. Item quia, ut probatum est, Deus non potest praecipere aut consulere peccatum aut ejus substantiam. Sed haec sunt auxilia moralia. Ergo non praedeterminat per auxilia moralia, sed per physica.

Secundo sequitur in hac sententia tot auctoritatibus comprobata et rationibus confirmata nullam esse temeritatem, ut aliqui temerario et ignoranter asseruerunt.

65. — Solutio argumentorum. — Ad argumenta ergo [cf. n. 31 et ss.].

Ad *primum* et *secundum* sufficienter responsum est per solutiones inter arguendum assignatas. Ad primam earum improbationem respondeo haereticos, contra quos loquuntur praedicta testimonia, utrumque asserere, et quod Deus necessario inducit ad actum malum, et quod inducit ad illud quatenus est moraliter malus et difformis regulae. Et ideo diffinitiones quae contra illos statuuntur in hoc sensu sunt intelligendae. Quia enim bene stat posse aliquem inclinare ad malum morale quod est positi-

vum, et quod formaliter non inclinet ad malum, quod est privativum, sicut potest quis velle furare ut offendat Deum et non propter privationem bonitatis adjunctam ; ideo illa decreta et testimonia negant Deum isto modo praedeterminare formaliter ad malum morale.

Ad *primam confirmationem,* transeat major. Ad minorem vero, ex eadem doctrina respondeo voluntatem inclinare se, non tantum ad volendam substantiam actus mali, sed etiam consequenter ad volendam ejus moralem deformitatem ut est contra regulam; et isto modo Deus non potest illam inclinare ad talem actum. Ratio diversitatis est quod determinat ad illum actum sub ratione quam habet ab ipsomet Deo. Voluntas autem inclinat ad eumdem actum sub ea ratione quam habet ab ipsa voluntate ut deficienter operante. Ab eo autem causatur tota entitas actus et quidquid in illo est positivum sub ratione entitatis et perfectionis naturalis, sub qua ratione non habet malitiam. Et ideo, licet Deus determinet ad actum sub hac ratione, non determinat ad malum morale; voluntas autem elicit illum ut deficiens et operans contra regulam, ex quo habet rationem mali, et ideo inclinat se ad malum morale.

Ad *secundam confirmationem* respondeo concilia loqui de permissione respectu malitiae moralis. Ad primam hujus improbationem respondeo malitiam non sequi ad rationem quam habet actus ut est in divina praedeterminatione, sed a ratione quam habet ut est a prava voluntate'defective operante; et ideo non sequitur quod debeat refundi in Deum determinantem ad talem actum sub ratione positiva, non contraria moraliter bono rationis. Ad secundam probationem respondeo quod, quia possibile est, posita divina praedeterminatione ad talem actum, illum non elici, quia libere elicitur, est enim peccatum imputabile, et per consequens liberum ; ideo bene stat quod, posita tali praedeterminatione, possit non sequi malitia actus, sicut ipse actus potest non sequi. Sed respondeo secundo quod ut talis malitia dicatur permitti, satis fuerit si non neccesario sequatur ad talem actum quantum est ex parte divinae praedeterminationis. Et ita contingit de facto; nam quia divina praedeterminatio est respectu entitatis positivae actus ut est perfectio et participatio divinae bonitatis, et malitia non sequitur ad actum sub ista ratione, sed quatenus est a voluntate deficiente, ideo bene sequitur quod permissio illius malitiae est respectu effectus, qui potest impediri quantum est ex parte divinae praedeterminationis.

66. — Ad *tertium* principale respondeo Augustinum et ceteros patres loqui in eodem sensu quo loquuntur concilia explicata, quod, scilicet.

Deus non necessario praedeterminet ad malum ut sic; et eodem modo intelligendus est divus Thomas. Testimonium autem Pauli ad Rom., 9, potius probat nostram ultimam conclusionem, ut ibi docuimus. Neque sequitur ex illo quod homines praedeterminentur ad supplicium, nam, cum non puniantur nisi propter malitiam actus, et ad eam ut sic non praedeterminentur a Deo, non praedeterminantur ad supplicium.

67. — Ad *quartum* principale negatur minor; nam malitia non sequitur ad actum liberum ut sic, sed sequitur ad actum ut est liber deficienter, et Deus non praedeterminat ad illum ut sic.

Pro hujus declaratione *duo* sunt *notanda. Primum* est, quod dupliciter potest aliquis defectus sequi ad aliquem actum, quomodocumque ille fiat. Uno modo, ad entitatem et substantiam actus, sive fiat libere, sive necessario, sive deficienter, sive non. Alio modo sequitur defectus ad actum ut fit a causa deficienti. V. gr., ad homicidium, quomodocumque fiat, sequitur privatio vitae; ad furtum, quod dominus privetur re sua; ad stuprum, defectus virginitatis. At vero privatio gratiae et aversio a Deo non sequitur ad ista peccata secundum suam substantiam et entitatem, sed quatenus sunt a voluntate deficiente. Quod est causa actus quantum ad ejus substantiam, necessario debet esse causa cujuslibet defectus qui ad illam sequitur. Unde Deus, qui est causa actus homicidii vel furti, est causa quod alter privetur vita vel re sua. Et quia Deus fuit causa physice causans accessum Jacob ad Liam, etiam fuit causa defectus virginitatis inde provenientis. Non vero requiritur quod, qui tantum isto modo causât actum, causet defectum consequentem ad eumdem actum ut est a causa deficiente. Unde non causât malitiam homicidii, furti vel stupri, quia ista consequitur ad illos actus ut sunt a libero arbitrio deficienti.

Secundo nota quod quando aliquis actus dicitur malus ex objecto et secundum se, debet intelligi de actu, non secundum suam entitatem quomodocumque sumptam, sed ut est a causa deficiente, quia ejusmodi causa non potest elicere talem actum quin sit peccatum. Unde tota entitas actus odii Dei vel blasphemiae potest immediate produci a Deo et poni in lapide, et tunc non habebit malitiam moralem, quia ista solum sequitur ad hujusmodi actus ut sunt a causa deficiente. Ita Capreolus et Hispalensis in 2, d. 37, q. 1, et Ferrariensis 3 *Contra gentes,* c. 71. Idem est de contrarietate morali actus mali cum bono; haec enim competit actui malo ut est a causa deficienti, licet contrarietas moralis competat illi secundum suam entitatem. Unde Deus non est causa contrarietatis moralis quam habent inter se odium et amor Dei; bene tamen contrarietatis naturalis quam

habent, non minus quam sit causa naturalis contrarietatis quam habent albedo et nigredo. Ita Cajetanus, l. 2, q. 18, a. 5, et q. 71, a. 6, et q. 79, a. 1 et 2.

Ex his patet ad argumentum. Nam, quia illa malitia moralis non sequitur ad actum ratione suae entitatis aut ratione perfectionis quam dicit libertas illius, sed ut est a causa, deficiente, ideo Deus praedeterminans voluntatem ad talem actum secundum entitatem ejus aut perifectionem quam, dicit libertatis, non erit causa malitiae ex illo consequentis, quia haec solum competit illi ut est a causa deficiente.

Ad *confirmationem* respondeo quod eodem argumento posset probari Deum esse causam claudicationis ut sic, nam Deus efficaci concursu praemovet tibiam claudam ut ambulet modo quo potest, alias non esset efficax. Sed non potest ambulare nisi claudicando. Ergo movet ad claudicandum. Similiter eodem argumento probaretur Deum non concurrere cum voluntate auxilio simultanée ad actum malum. Nam illud non est generale quatenus sit determinabile per causas inferiores, ut probatum est, et quia alias etiam concedendum esset quod concurrit ad malum formaliter. Nam hoc non proveniret illi ex sua natura, sed ex causa secunda deficiente et determinante illum. Nam, si tali concursu concurrit simultanée cum voluntate ad eliciendum illum actum eo modo quo potest, et voluntas non potest elicere illum nisi male, bene sequitur quod debeat concurrere ad illum actum ut est malus, si argumentum propositum aliquid convincit.

Respondetur ergo notando quod voluntas ut est potentia peccandi dicit duo. Primum est virtus et potentia operativa, quae est a Deo, juxta illud ad Rom., 13 (v. 1) : *Non est potestas nisi a Deo.* Secundum est defectus peccandi; et hic non convenit voluntati a Deo, sed quatenus est ex nihilo. Cum ergo Deus determinat voluntatem ad actum malum, determinat illam ut est potentia operativa sibi subdita ad eliciendum actum eo modo quo potest elicere illum ut est potentia operativa subdita Deo, scilicet quantum ad entitatem quam habet, non ut eliciat actum ea ratione qua est deficiens et ex nihilo, scilicet secundum malitiam et defectum. Ex quo sequitur quod, etiamsi Deus determinet voluntatem ad eliciendum actum malum eo modo quo potest illum elicere ut est potentia causata a Deo et subdita illi, movebit eam ad eliciendam substantiam actus bene; nam ex hoc capitulo non elicit illum male, sed ut est deficiens et ex nihilo.

Ad *secundam confirmationem,* dictum est illam entitatem actus mali ut est contraria bono rationis contrarietate naturali esse a Deo, et non

avertere ab illo nisi tantum ut est mala moraliter et a causa deficiente.

Ad *tertiam confirmationem* respondeo quod, ad cognitionem certam Dei de malitia illius actus, satis est si Deus cognoscat se determinare voluntatem ad entitatem positivam illius actus, quem voluntas deficiente? eliciat.

68. — Ad *quintum*, dictum est Deum praedeterminare ad istos actus ut est causa moralis.

Ad *primum* in contrarium respondeo quod blasphemia contra Deum auctorem supernaturalium objective pertinet ad ordinem supernaturalem, entitative ad naturalem, sicut cognitio Trinitatis quam habet haereticus, et ideo potest causari a Deo auctore naturae.

Ad *secundam probationem* respondeo quod naturalis subordinatio cujuslibet causae secundae ad primam sufficienter probat Deum debere praedeterminare voluntatem ad talem actum. Probant id etiam cetera argumenta facta pro ultima, conclusione.

Ad *tertiam probationem*, respondeo quod ejusmodi auxilium, cum sit saepe in voluntate, non proponit intellectui judicium erroneum, sed voluntatem cui per intellectum proponitur homicidium patrandum, v. gr., ex parte principii, inclinat ad volendum illud. Sed respondetur secundo, quod in illo judicio erroneo sunt duo, scilicet, entitas et perfectio illius. Et ratio falsitatis quae ibi intervenit primum est a Deo, et deservit ad eliciendam substantiam actus mali; secundum vero est ab intellectu ut deficiente, et non est a Deo, et ut sic deservit ad eliciendam talem operationem male. Ex quo sequitur quod Deus non concurrat ad actum malum ut causa moralis per exhortationem vel persuasionem erroneam, quia illud judicium ut est erroneum non est a Deo. Et per haec ad *primam confirmationem*.

Ad secundam confirmationem dictum est quod Deus auxilio physico concurrit solum ad entitatem actus; auxilio autem morali concurrit ad ejus malitiam. Et ideo non est eadem ratio.

69. — Ad *sextum* argumentum respondeo illos actus esse in illis speciebus peccatorum ut sunt a causa deficiente, non autem quatenus secundum suam entitatem naturalem praeveniunt moralitatem deficientem. Et ideo, quia blasphemia vel proditio Judae non dicunt solam entitatem actus, sed etiam malitiam moralem, ideo nullo modo est concedendum quod Deus praemoveat ad blasphemandum, etc. Tales autem actus secundum entitatis rationem tantum, ut sunt a Deo, non sunt entia completa et determinata, et ideo non debent esse per se in aliqua specie peccati;

alias similiter probaretur Deum auxilio concomitante causare blasphemiam, quia causai illum actum secundum entitatem et contrarietatem naturalem quam habet ad virtutem.

Ad *primam confirmationem* respondeo quod homo non dimovetur a bono nec fit deterior per entitatem actus ut est a Deo, nam illa ut sic potest esse simul cum gratia; sed per actum ut est malus et a voluntate deficiente.

Ad *secundam confirmationem*, negatur sequela eadem ratione. Tantum enim sequitur quod peccans, ad eliciendam entitatem actus ut sic, habeat majus auxilium efficax quam qui non operatur; quod non inconvenit concedere de auxilio praevio, sicut est concedendum de concomitante.

Ad *tertiam confirmationem* respondeo quod induratio dicit duo. Primo dicit adhaesionem voluntatis ad objectum; et hoc est a Deo positive. Secundo dicit quod sit ad malum; et hoc tantum est a Deo, non quidem causante, sed permittente. Et ita intelliguntur praedicti patres.

70. — Ad *septimum* argumentum respondeo Deum prohibere istos actus ut fiunt ab homine, scilicet deficienter; non tamen prohibet illos quantum ad entitatem quam ipse volens producit, et sic ad illos praedeterminat. Unde, secundum diversam rationem, et vult entitatem et non vult illam. Vult illam quatenus est a se, qui est causa indeficiens, et consequenter et ipsa entitas ut est ab illo indeficiens; et non. vult illam quatenus est a causa secunda, quae est deficiens. Ac subinde illa entitas, ut est ab illa, deficiens est.

Ad *confirmationem* respondeo quod licet velle illam actionem quantum ad entitatem secundum quam est a Deo, non vero ut deficienter est ab homine, quo modo nec Deus illam producit nec vult.

71. — Ad *octavum* argumentum, quidquid alii dicant, de quo in materia de fine, respondeo Deum non posse causare habitum inclinantem ad malum, vel falsum ut sic, quia falsum ut sic est contra omnem veritatem sibi contrariam, ubicumque fuerit; et ideo est contra veritatem divinam. Et similiter habitus malus moraliter est contra bonitatem divinam in se. Deus autem, qui omnia ordinat ad se, nihil potest causare contra se. Unde, concesso antecedenti, negatur consequentia, quia entitas peccati vel judicii falsi, ut est participatio bonitatis Dei, non avertit a bonitate aut veritate divina, sed tantum ut est mala, vel falsa. Et ideo hoc modo, non potest esse ex praedeterminatione Dei; bene tamen illo modo,

72. — Ad *nonum* respondeo illam praedeterminationem pertinere ad justitiam Dei, non punitivam, ut argumentum probat, sed ad eam quam

divus Thomas, 1 p., q. 21, a. 4 docet reperiri ia Deo respectu creaturarum, scilicet, quatenus ordini statuto a Deo et naturae secundarum causarum debitum est ut praemoveantur a Deo ad suas operationes; quae justitia etiam reperitur quando concurrens sirnultaneo concursu entitatem peccati causât. Pertinet etiam ad misericordiam talis praedeterminatio quia per hoc quod reducitur de potentia ad actum, relevatur creatura a miseria potentialitatis. Et licet pejus sit potentiam elicere talem actum ut est malus, quam non elicere illum, melius tamen illi est elicere eum quantum ad rationem positam quam non elicere; per hoc enim quod elicit talem actum reducitur potentia ad actum secundum.

Ad *confirmationem* respondeo quod Deus est auctor illius actus quantum ad substantiam, et non quomodocumque, sed quatenus indefectibilis est; ultor autem est illius, non solum quantum ad aversionem, sed etiam quantum ad substantiam actus, non ut est indefectibilis, sed potius ut defectibilis est, scilicet, ut est a causa secunda deficiente.

73. — Ad illud argumentum aliorum qui dicunt quod nos utimur principiis haereticorum, respondeo *primo,* quod testimonia sacrae scripturae et conciliorum et veritates indubitatae ex quibus probamus nostram conclusionem, non sunt principia propria haereticorum, sed Ecclesiae, quorum aliquibus aliquando haeretici abutuntur ad sua dogmata comprobanda. *Secundo* respondeo, quod sicut daemon contra Christum et similiter haeretici contra fidem Ecclesiae utuntur testimoniis Spiritus Sancti, et tamen non ideo nos debemus abstinere ab illis, et ex eis non inferre veritates catholicas, ita nec debemus rejicere aut negare principia quibus haeretici per malam consequentiam suas haereses volunt inferre. *Tertio* respondeo, quod multo pejus est quod qui haec argumenta proponunt videntur consentire illationibus haerèticorum, qui docent quod sunt bonae. Nam cum, in illis inferatur quod, si Deus praedeterminat et praemovet ad actum malum, Deus sit auctor peccati; et antecedens, si non est certum, saltim est verosimile, debent subinde concedere verosimile et probabile esse quod Deus sit auctor peccati.

Sed ut quaestio ista omnibus modis maneat absoluta, restat explicandum quomodo Deus se habeat respectu peccati ut est poena alterius peccati. Quapropter est,

DUBIUM TERTIUM

Utram Deus sit causa peccati, non secundum se, quia ut sic jam dictum est Deum non esse causam peccati, sed quatenus unum peccatum est poena alterius.

74. — Argumenta pro parte negativa. — Et videtur quod non. *Primo,* deformitas et inordinatio reperta in peccato dicit intrinsecam repugnantiam cum bonitate divina. Ergo non potest causari a Deo, non solum secundum se, sed neque etiam secundum quod est poena peccati. Antecedens patet, quia illa deformitas et inordinatio est intrinsece mala. Ergo. Et consequentia probatur; nam id quod secundum se est malum nullo modo potest Deo tribui, neque sub aliqua ratione potest in ipsum referri, cum semper ibi inbibatur id quod sibi repugnat.

Confirmatur et explicatur hoc. Quando aliquid est intrinsece malum, nullo titulo honestari potest neque licite fieri; sed inordinatio peccati est intrinsece mala: ergo nunquam poterit licite fieri, etiamsi fiat in poenam, et consequenter neque a Deo causabilis est.

75. — *Secundo* arguitur. Unum peccatum est poena alterius, immo vero sui ipsius secundum quod est actus inordinatus. Sed secundum hanc rationem Deus non est causa illius, ut patet ex dictis in hac quaestione, dubio primo, quia ut sic talis actus formaliter habet rationem peccati. Ergo neque est causa illius ut poena est. Probatur consequentia, quia in hac consideratione eadem est ratio culpae et poenae. Major autem est divi Augustini, lib. 1 *Confessionum,* ubi dicit: "Jussisti, Domine, et sic est, ut omnis inordinatus animus sibi ipsi sit poena" (1).

76. — *Si* autem *aliquis dicat* cum Conrado et multis aliis theologis, infra, q. 87, a. 2, quod inordinatio illa reperta in peccato potest dupliciter considerari: primo modo, ut egreditur a voluntate, et sic non est a Deo, sed a causa secunda deficiente, quia ut sic non habet rationem poenae, cum sit voluntaria, sed culpae; secundo modo potest considerari ut recipitur in voluntate et in ipso peccante, et sic est a Deo, quia hoc modo habet rationem poenae, cum secundum hanc formalitatem non sit in potestate voluntatis talis inordinatio. Quae solutio videtur esse expressa divi Thomae in quaestione prima *De malo,* art. 3 ad secundum, ubi versans illud divi Augustini, "Jussisti Domine", etc., ait: "quod ex eo quod

(1) S. August., *Confessionum,* l. 1. c. 12. ML. 32, 4570.

inordinationem illam invite quis quodammodo patitur, immiscetur ratio poenae".

Contra hoc arguitur *tertio*. Sequitur quod Deus, licet non sit causa quod illa inordinatio culpae egrediatur a voluntate, sit tamen causa quod sit in peccatore; consequens est falsum: ergo. Probatur sequela. Hia inordinatio culpae, juxta praedictam solutionem, habet rationem poenae; et est a Deo, quatenus recipitur in peccatore: ergo, si Deus est causa illius ut est poena, erit causa quod illa recipiatur in peccatore. Falsitas autem consequentis probatur: primo, quia, cum accidentis esse sit inhaerere, si Deus causât illam inordinationem ut inhaerentem, causât illam simpliciter, et consequenter causât peccatum, quod est blasphemum et haereticum. Secundo, peccans dicitur malus formaliter denominatione intrinseca ab inordinatione illa ut inhaerente. Ergo, si Deus est causa illius ut inhaerens est, consequenter est causa quod peccans sit malus, **quod** impium est dicere.

Confirmatur hoc. Deus est causa quod inordinatio illa peccati sit in Petro. Ergo est causa quod peccatum sit in Petro. Patet consequentia, quia inordinatio peccati est peccatum, et consequenter Deus vult **quod** tale peccatum sit in Petro, cum Deus quidquid causet, causât per intellectum et voluntatem.

TI. — **Solutio dubii.** — Pro explicatione istius dubii supponendum est ex divo Thoma infra, q. 87, a. 2, quod unum peccatum est poena alterius peccati, immo et sui ipsius, quae etiam est expressa sententia divi Augustini, ubi supra et lib. 5 *Contra Julianum,* cap. 3, et *De natura et gratia,* cap. 22, et divi Gregorii, homilia 10 *Sutper Ezechiel* et lib. 25 *Moralium,* cap. 12 et 13, et divi Isidori, lib. 2 *De summo bono,* cap. 19 (1), licet in hoc explicando sit maxima differentia inter theologos, non solum extra scholam divi Thomae, sed etiam inter discipulos ipsius. **Quidam** enim existimant quod unum peccatum potest esse poena alterius tribus tantum modis. Primo, ex parte causae, id est, quatenus est causa **quod** subtrahatur divinum auxilium, ad cujus subtractionem sequitur **aliud** peccatum in poenam praecedentis peccati. Alio modo, ex parte substantiae actus, quia ipsa substantia actus causât tristitiam et anxietatem, juxta illud *Sapientiae,* 5 (v. 7): *Lassati sumus in via iniquitatis.* Tertio modo, ex parte effectus, quatenus ex peccato sequitur ignominia et dede-

(1) S. Augustinus, *Contra Julianum pelagianum,* l. 5, c. 3. ML. 44, 786: S. Gregorius, *Homil. in Ezechielem,* l. 1, homil. 10. ML. 76, 886; Id., *Moralia,* l. 25, c. 12-13. ML. 76, 339 et 341; Isidorus Hispalensis, *Sentent.,* I. 2, c. 19. ML. 83, 621,

eus peccanti. Dicunt autem isti auctores quod si peccatum consideretur secundum suam rationem iormalem, ut dicit deformitatem et inordinationem, unum peccatum non potest esse poena alterius, neque sui ipsius, quia ut sic habet rationem culpae. Alii autem oppositum sentiunt. Quid autem dicendum sit in hujusmodi controversia, non est hujus loci hoc examinare, sed loco citato, Deo dante, explicabitur.

Ad nostram tamen disputationem, ut illam pressius discutiamus, *supponimus modo* quod unum peccatum, etiam secundum deformitatem et inordinationem quam dicit, sit poena alterius, et quaerimus hic, utrum Deus sit causa illius inordinationis, non quatenus habet rationem culpae, quia ut sic jam supra pars negativa definita est, sed quatenus habet rationem poenae.

Secundo nota quod duobus modis potest intelligi Deum esse causam peccati in quantum est poena. Uno modo, permissivam ipsius tantum, id est, quod Deus in poenam peccati permittat quod aliud peccatum sequatur, non tamen velit illud, bene tamen permissionem illius. Alio modo, effectivam ejus, id est, quod Deus suo concursu causet talem poenam et velit illud peccatum, non ut peccatum est, sed ut poena est. Quaestio ergo est: an Deus sit causa permissiva tantum, an etiam effectiva ipsius.

78. — In hac difficultate fuit *sententia Cajetani,* libro *Secundo Regum,* cap. 12 (v. 11), super illa verba: *Ego suscitabo super te malum de domo tua,* et cap. 16 (v. 10), super illud: *Dominus praecepit illi ut malediceret David,* ubi inquit quod Deus est causa peccati, non ut peccatum est, sed ut poena; et loquitur expresse de causa effectiva, quia dicit quod Deus dixit illi ut malediceret, non verbo, sed efficiendo illam maledictionem ut poena est. Et in hoc perpetuus est Cajetanus, quod omnis poena, cum habeat rationem boni et justi, debet a Deo causari. Propter quam rationem infra, q. 87, a. 2, videtur tenere quod inordinatio peccati non habet neque habere potest rationem poenae, et ita nullo modo Deus est causa illius, etiam ut poena. In quibus locis non sibi constat Cajetanus, licet aliqui velint diversa dicta illius conciliare, cum tamen hoc non admittant.

79. — *Secunda sententia* est multorum theologorum, qui dicunt Deum non esse causam peccati, etiam ut poena est, licet diversis viis procedant. Quidam enim, negantes inordinationem ipsius habere rationem poenae, negant consequenter Deum esse causam illius ut poena est. Alii vero, licet admittant esse poenam, negant tamen a Deo causari, nisi tantum permissive. Unde dicunt quod Deus est auctor poenae quae peccatum non est;

poenae vero quae alioquin peccatum est, Deus non est causa, nisi permissiva. Hanc sententiam tenet Medina in hac quaestione, ad tertium argumentum, immo reputat opinionem Cajetani esse improbabilem, et Scotus in 2, d. 37, q. unica, ubi dicit quod peccatum quatenus est poena est a Deo, non ut ab infligente, sed ut a deserente voluntatem creatam.

80. — *Tertia sententia est* magistri Cano, lib. 2 *De locis,* cap. 4 ad. septimum, ubi duo dicit. *Primum* est, quod quando actio et passio in peccato est inhonesta, v. gr., in blasphemia, in qua non solum ille actus ut egreditur a voluntate, sed etiam ut recipitur in illa est malus, licet ut passio habeat rationem poenae, non tamen est a Deo causante et efficiente illam, sed tantum permittente. *Secundum* est, quod quando actio est mala in peccante et passio bona in eo qui eam patitur, ut v. gr., actio crucifigentium Christum erat mala in crucifigentibus, sed passio erat bona in Christo patiente, tunc actio non est a Deo, passio autem causatur et efficitur ab illo operante et volente. Et isto modo existimant aliqui concordare has duas sententias.

81. — **Prima conclusio:** *Si peccatum consideretur in quantum est poena vel sui ipsius vel alterius peccati, non ratione inordinationis, sed illis tribus modis supra in notabili commemoratis, Deus est causa effectiva poenalitatis in illo repertae.* Itaque, licet Deus se habeat permissive respectu peccati et inordinationis illius, non tamen se habet permissive respectu poenae quae tale peccatum concomitatur vel subsequitur, sed causative efficiendo et infligendo illam. Haec conclusio est communis inter omnes. Et probatur breviter. Nam ratio poenae reperta in peccato illis tribus modis est distincta ab ipso peccato et illius inordinatione, habetque rationem vindictae respectu justitiae divinae. Ergo Deus est causa efficiens illius, licet respectu peccati habeat se tantum permissive.

Confirmatur. Ex eo quod Deus sit causa effectiva istius poenae non sequitur quod sit causa culpae. Ergo, licet Deus se habeat effective respectu poenae, habebit se permissive respectu peccati.

82. — **Secunda conclusio:** *Si peccatum, consideretur in quantum ratione inordinationis est poena, talis actus inordinatus est a Deo non solum ut a deserente et permittente, sed ut ab infligente et efficiente poenalitatem repertam, in illo.* Haec conclusio est contra secundam et tertiam sententiam.

Et probatur. *Primo,* ex illo Isaiae, 45 (v. 7): *Ego Dominus... creans malum;* et Amos, 3 (v. 6): *Si est malum in civitate quod Dominus non fecerit?* Quibus in locis, ex sententia divi Hieronymi et omnium Pa-

trum (1), per malum intelligitur quaecumque poena, sine distinctione hujus vel illius. Et ex locis citatis pro sententia Cajetani ex lib. *II Regum*,. Item, divus Thomas, 1 p., q. 48, a. 6, absolute affirmat sine limitatione malum poenae esse a Deo. Et divus Augustinus lib. 2 *Retractationum*, cap. 26, inquit quod, cum dixerit non esse Deum auctorem mali, non debet intelligi de malo poenae (2).

Secundo probatur ratione. Poena aliquo modo est a Deo, quo culpa non est ab illo. Sed culpa est a Deo permittente et deserente voluntatem creatam. Ergo poena in illa reperta non est solum ab illo permittente, sed etiam infligente et causante illam. Minor cum consequentia est nota, et major probatur: quia poena datur propter culpam: ergo alio modo debet esse poena a Deo quo non est culpa; alias injustus esset Deus. Confirmatur. Deus eo modo est causa poenae, qua mediante fit punitio et vindicta peccati, sicut est causa punitionis et vindictae. Sed Deus est causa efficiens punitionem et vindictam. Ergo est causa efficiens et volens talem actum inordinatum ut poena. Et patet consequentia, quia mediante illa poena fit punitio et vindicta.

Tertio probatur. Potest Deus attingere sua efficientia actum peccati secundum quod est ordinatus ad inferendam poenam ipsi peccatori. Ergo potest dici causa illius actus peccati secundum quod habet rationem poenae. Consequentia est bona, et antecedens probatur. Nam ordinatio illa ad inferendam poenam non est malitia moralis aut deformitas. Ergo. Confirmatur. Primo. Deus est causa actus peccati, non solum concomitans, sed etiam, praemovens, ut dictum est dubio praecedenti, secundum quod habet rationem entis positivi. Ergo etiam est causa actus peccati qua ratione est poena. Probatur consequentia, quia sicut actus inordinatus et inordinatio ipsa peccati, ea ratione qua est aliquid positûzum, est bona et ens, sic etiam eadem inordinatio, qua ratione est poena, est bona et ens. Confirmatur secundo. Poena ut poena est ordinata in bonum finem. Ergo ut sic est a Deo, etiamsi reperiatur in actu inordinato. Probatur antecedens, quia poena ut poena ordinatur in punitionem peccati.

83. — Ex dictis *sequitur: primo,* quod non solum passio quae est bona in recipiente causatur a Deo, ut dicebat magister Cano, sed etiam quando est inhonesta. Non tamen sub ea ratione qua inhonesta est, quia ut sic, non habet rationem poenae, sed culpae; sed quatenus ordinata est in punitionem peccati, quia ut sic est bona et habet rationem poenae.

(1) S. Hibronymus, *Comment, in Anos,* I. 1, c. 3. MU. 25, 1.014.
(2) S. August., *Retractationum,* I. 2, c. 26. ML. 32, 641.

Sequitur secundo: hanc nostram sententiam non solum non esse improbabilem, ut dicebat magister Medina, sed necessario asserendam ab ipso et ab omnibus qui tenent formale peccati esse ens reale, et Deum esse causam illius entitatis. Quia sicut ipsi distinguunt in formale peccati et in ipsius inordinatione, quod si consideretur sub ratione entis est a Deo, si autem ut deficiens est, non est a Deo, nisi permissive; ita nos dicimus quod si illa inordinatio consideretur ut culpa, non est a Deo, nisi tantum permissive, si vero ut poena, id est, ut ordinata in punitionem peccati, est a Deo. Immo vero quantum ad hoc eodem prorsus modo loquendum est consequenter ad ea quae dicta sunt dubio praecedenti. Et per haec patet ad argumenta. Dicimus enim quod illa inordinatio, ut egreditur a voluntate non habet rationem poenae, sed ut recipitur in illa, ut dicebamus ex Conrado. Illa autem, ut recipitur in voluntate, adhuc dupliciter considerari potest: vel ut malitia formalis a qua formaliter dicitur homo malus, et sic non est a Deo, ut probat tertium argumentum; vel ut ordinata est in punitionem peccati, et sic Deus est causa illius, et vult quod ut sic recipiatur in voluntate hominis, sicut etiam vult quod ut ens est recipiatur in voluntate hominis. Et tamen non propter hoc dicitur Deus causa peccati, bene tamen entitatis ipsius; qua etiam ratione dicitur causa poenalitatis repertae in peccato, non tamen peccati, nisi forte specificando, ut poena est.

QUAESTIO OCTOGESIMAPRIMA

De causa peccati ex parte hominis

ARTICULUS PRIMUS

Utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros

SUMMA TEXTUS

1. — Prima conclusio: Secundum fidem catholicam est tenendum quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros.

Secunda conclusio: Error est asserere quod anima rationalis traducatur cum semine, et quod ita ex anima infecta deriventur animae infectae originali peccato.

Tertia conclusio: Insufficiens est ille modus quem aliqui proferunt ad explicandum traductionem, peccati primi hominis in posteros, videlicet, quod sicut leprosus generat leprosum propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non sit lepra, ita culpabilis defectus animae derivatur per semen, licet semen non sit subjectum culpae.

Quarta conclusio: Optimus modus explicandi traductionem peccati originalis est, si consideremus omnes homines qui descendunt ex Adam ut unum hominem, in quantum conveniunt in una natura quam a protoparente accipiunt, et omnes se habent ut multa membra unius corporis; et quemadmodum actus membri qui est, v. gr., homicidium, non est voluntarius voluntate membri, sed animae in qua est voluntas totius suppositi, ita considerandum est quod inordinatio quae est in Petro genito per descendentiam naturalem ex Adam, non est voluntaria voluntate Petri, sed voluntate primi parentis qui movet motione generationis omnes qui per originem ab illo descendunt.

Quinta conclusio, ad secundum: **Per virtutem seminis traducitur huma-**

na natura a parente in prolem, et simul cum ipsa natura traducitur infectio naturae.

COMMENTARIUM

2. — In hoc articulo in primis jaciendum nobis est *certissimum fundamentum,* primam conclusionem esse *de fide catholica,* ut patet ex plurimis testimoniis sacrae scripturae, v. gr., ad Rom., 5 (v. 12): *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors..., in quo omnes peccaverunt;* quem locum inducit concilium Tridentinum sess. 5, in decreto de peccato originali, ubi diffinitur: "Si quis asseruerit solum Adam inquinatum fuisse per inobedientiae peccatum et poenas tantum transfudisse in omne genus humanum, non autem ipsum peccatum, quod est mors animae, anathema sit, cum contradicat Apostolo dicenti: *Per unum hominem peccatum,* etc. Item ad Rom., 3 (v. 23): *Omnes peccaverunt et egent gloria Dei.*" Sunt et alia plura testimonia, quae vide apud Sotum, lib. 1 *De natura et gratia,* cap. 7. Hoc etiam definitum est in concilio Milevitano, c. 2, contra Pelagium et Coelestium, cujus verba referuntur *De consecratione,* d. 4, can. *Placuit,* ubi etiam referuntur verba Augustini in libro *De fide ad Petrum,* cujus plurima testimonia longum esset referre. Vide illum in tomo 7, in libro *Hypomnesticon,* et libro 2 *De peccatorum meritis,* cap. 20, et in libris *Contra Julianum pelagianum,* maxime lib. 2 circa finem, ubi ad confirmandam hanc catholicam veritatem citantur ab Augustino adversus Julianum "sancti ac beati... Irenaeus, Cyprianus, Retitius, Olympius, Hilarius, Ambrosius, Gregorius, Innocentius, Joannes [Chrysostomus], Basilius, quibus addo, inquit, velis nolis, presbyterum Hieronymum..., qui omnes adversus vos... proferunt sententiam". Et libro 6 utitur illo testimonio II ad Cor., 5 (v. 14): Si *unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt* sub peccato originali, nam Christus mortuus est pro redemptione nostrarum animarum (1). Denique, antiquissima Ecclesiae traditio confirmat hanc veritatem, quae semper parvulos a peccato originali mundandos detulit ad baptismum.

DUBIUM UNICUM

3. — Dubium vero principale in hac quaestione est **circa modum quo traducatur originale peccatum a protoparente in posteros.** Quod dubium

(1) Pseudo-Aucust., *Hypomnesticon,* l. 2. c. 4. ML. 45, 1.619; S. Aucust., *De peccatorum mentis et remissione,* l. 2, c. 20. ML. 44, 171: In., *Contra Julianum,* I. 2, c. 10. ML. 44. 697.

magis propter haereticos discutiendum est, ut respondeamus eorum argumentis. Nobis autem catholicis magis interest remedium quaerere contra originale peccatum et ejus reliquias. Inquit enim divus Augustinus epistola 28, et libro 3 *De baptismo parvulorum*, cap. 4, respondens Pelagio quaerenti per quas rimulas peccatum originale intravit, respondit, neque sibi neque Pelagio satisfaciens, suam ignorantiam ingenue fateri. Sed inquit hanc quaestionem similem esse ac si cum aliquis in puteum ceciderit, amicus ejus superveniens, admirans quaereret: quomodo huc amice cecidisti? et ille respondeat: Cogita, obsecro, quomodo hinc me liberes; quomodo autem ceciderim huc, ne roges (2). Nihilominus, ut haereticis contendentibus probare esse imposibile quod originale peccatum contrahatur respondeamus, pium opere pretium est explicare qualiter fiat intelligibile quod originale peccatum contrahatur ex protoparente.

4. — **Motiva dubitandi.** — Arguitur ergo unico argumento contra veritatem catholicam. Originale peccatum in descendentibus ab Adam per naturalem generationem, non potest habere rationem culpae. Ergo nullo modo contrahitur. Antecedens *probatur multipliciter. Primo,* quia peccatum debet esse voluntarium; sed dum generatur homo nihil voluntarii habet, siquidem nullam habet cognitionem. *Secundo,* si homo nasceretur in puris naturalibus sibi debitis, non minus esset inordinatus quam modo est. Sed tunc non imputarentur ad culpam ignorantia et carnis rebellio contra rationem et inclinatio hominis ad bona sensibilia anticipans judicium rationis. Ergo neque modo isti defectus imputantur ad culpam. *Tertio,* peccatum primi parentis fuit illi remissum per poenitentiam, ut patet *Sapientiae, 10* (v. 2) : *Eduxit illum a delicto suo*. Ergo non transit in posteros.

5. — Propter haec argumenta Durandus in secundo Sententiarum, d. 30, q. 2, nititur ostendere quod originale peccatum non sit tam proprie peccatum sicut actuale peccatum. Quam sententiam secutus fuit Catharinus, cui displicet modus quem divus Thomas sequitur ad explicandum quomodo traducatur peccatum originale. Nam sequitur ex illo quod omnia peccata hominum essent communia; siquidem omnes homines sunt unus homo participatione speciei; immo etiam et Christus Dominus contraheret originale peccatum, quia participatione speciei est unus homo univoce nobiscum. Deinde, simile illud de membro respectu animae non est ad propositum, quia membrum non est subjectum capax peccati sicut

(2) S. August., *Epist.*, classis III, epist. 166 (olim 28). ML, 33, 720; In., *De peccat, mer. et remissione et de baptismo parvulorum, l.* 3, c. 4. ML. 44, 189.

nos sumus subjectum capax peccati quod nostra voluntate committitur. Non ergo originale peccatum est sicut peccatum membri, quod tantum est instrumentum peccandi. Ait etiam se non intelligere quomodo dicatur peccatum naturae, quia natura humana non peccat neque luit poenas, sed suppositum, cujus sunt actiones et passiones. Zwinglius, haereticus lutheranus, negavit peccatum originale esse proprie peccatum, sed ajebat esse morbum quemdam naturae et defectum et acervum calamitatum,

6.— Solutio dubii. — Pro decisione hujus interrogationis, sit **prima conclusio:** *Peccatum originale non est neque dicitur proprie nostrum secundum rationem causae efficientis, quia nos non commisimus illud nostra voluntate personali, ut quidam dixerunt,* quod parvuli baptizabantur in remissionem peccati quod propria voluntate commiserunt, quorum sententiam refellit divus Augustinus, lib. 1 *De peccatorum meritis* (1).

7. — **Secunda conclusio:** *Peccatum originale est simpliciter voluntarium.* Ita docet divus Augustinus lib. 1 *Retractationum,* cap. 13, ubi universaliter affirmans nullum esse peccatum, nisi sit voluntarium inquit, "illud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis, non absurde vocatur etiam voluntarium, quia ex primi hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo hereditarium" (2).

8. — Tertia conclusio: *Peccatum originale est nobis proprium ex parte subjecti ad hunc sensum, quod vere sumus peccatores per originale peccatum singulis inhaerens,* juxta illud ad Rom., 5 (v. 19): *Per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi,* et ita explicatum est in concilio Tridentino, ubi supra.

9.— **Quarta conclusio:** *Peccatum originale est vere et proprie peccatum, et oppositum hujus est error pelagianus.* Haec conclusio definita est in concilio Milevitano et Arausicano et Tridentino, ubi supra. Et probatur ad Ephes., 2 (v. 23): *Eramus natura filii irae,* videlicet, digni ira Dei, quae non incurritur nisi per veram, culpam et maculam peccati. Item, Christus Dominus est proprie redemptor et salvator hominum a peccatis eorum. Ergo originale peccatum vere et proprie peccatum est; alias non esset proprie salvator parvulorum, qui non habent aliud peccatum nisi originale, neque in baptismo proprie justificarentur et mundarentur a peccato. Iride divum Augustinum, *Super PsoClmum* 50, in illud: *Ecce enim*

(1) S. August., *De peccatorum ruer. et rem.,* l. 1. ML. 44, 109.
(2) S. August., *Retractationum,* l. 1, c. 13. ML. 32, 604.

in iniquitatibus conceptus sum, ubi originale peccatum dicitur iniquitas, quia cum sit unum vere peccatum, radix est multorum peccatorum; ubi etiam ait divus Augustinus neminem nasci nisi trahens meritum poenae (1). Meritum autem poenae proprie peccatum est. Et denique probatur ex Apostolo: *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur* (I Corinth., 15, 22). Sed proprie vivificantur vita gratiae. Ergo proprie mortui sunt morte peccati.

10. — Quinta conclusio: *Optimus modus explicandi quomodo derivetur originale peccatum- ad posteros est quem divus Thomas ponit.* Nam ille explicat quomodo sit voluntarium unicuique voluntate capitis, quae est voluntas totius naturae humanae quae fuit in Adam, cui data fuit originalis justitia tamquam capiti transfundenda in posteros per generationem naturalem. Unde, sicut originalis justitia, si Adam non peccasset, transfunderetur per generationem, ita modo de facto ex primo peccato protoparentis transfunditur in posteros originale peccatum per generationem.

11. — Solutio argumentorum. — Sed ut hoc magis explicetur, respon-pondeo ad factum argumentum: nego antecedens. Ad *primam probationem,* distinguo minorem. Pueri non habent voluntarium proprie et per se voluntate personali, concedo minorem; at vero voluntate capitis quae erat voluntas naturae communicatae puero per generationem, nego minorem. Et propterea dicitur contrahere infans originale peccatum, quia simul trahendo naturam per generationem contrahit infectionem culpabilem naturae; non autem dicitur infans committere originale peccatum. Ad *secundam probationem,* nego majorem; non enim homo in puris naturalibus esset inimicus Deo et odio habitus ab illo, sed tantlim haberet miseriam rebellionis carnis contra spiritum et alios defectus proprios naturae humanae corruptibilis, non autem haberet maculam peccati. Ad *tertiam probationem* respondeo quod peccatum fuit dimissum Adae in quantum sibi erat proprium personale, non autem ut erat caput totius naturae; non enim fuit personalis poenitentia pro nobis, sed pro se illam egit.

Et si quis quaerat, quare non acceptavit Deus poenitentiam Adae pro toto humano genere reparando: respondeo quod potuit quidem Deus acceptare illam poenitentiam pro toto humano genere; verumtamen illa remissio peccati totius humani generis non ifuisset propter satisfactio-

(1) S. August.] *Enarrationes in Psalmos,* in Ps. 50, 7. ML. 36, 591.

nem de justitia et de condigno, sed ex mera acceptatione Dei. Placuit autem Deo, ut ubi abundavit delictum, superabundant et gratia per Dominum nostrum Jesum Christum, per quem nunc reconciliationem accepimus de justitia et de condigno propter merita Christi.

12. — Ad argumenta Catharini respondeo quod divus Thomas non dixit propterea contrahi originale peccatum quia omnes homines participatione speciei sunt unus homo, sed dixit in quantum omnes homines ex uno, scilicet, singulari homine, tamquam ex capite totius generis humani, derivantur. Attulit autem divus Thomas in exemplum dictum Porphyrii. Nam, si licuit Porphyrio dicere, homines omnes sunt unus homo participatione speciei, multo magis participatione physica naturae ab uno homine tamquam a principio derivato reputandum est quod omnes sumus quasi unus homo in Adam, sicut membra adunantur in capite. Ceterum, exemplum quod affert divus Thomas de peccato membri optimum est; non tamen debet verificari quantum ad omnia et accommodari. Hoc autem quadrat quantum ad hoc quod non opus est ad hoc quod membri operatio sit peccatum, quod voluntate ipsius membri sit voluntarium, sed sufficit voluntas animi et suppositi moventis membrum ad operationem peccati. Ita etiam non opus est ad hoc quod originale peccatum sit voluntarium, quod propria voluntate personali uniuscujusque hominis committatur, sed sufficit voluntas humanae naturae prout fuit in capite, a quo omnes homines veluti membra moventur per naturalem generationem. Ceterum, differentia est quod membrum, v. gr., manus, non est subjectum capax *formaliter* peccati et culpae. Nos autem, qui reputamur ut membra protoparentis, capaces sumus *formalis* culpae, et sic adhaeret nobis culpa derivata cum natura a protoparente. Aliud exemplum possumus afferre. Nam in appetitu sensitivo invenitur vere et proprie peccatum, non quatenus appetitus sensitivus est, sed quatenus subordinatus vel subordinabilis appetitui rationali. Ita etiam homo, qui generatur per naturalem originem ex Adam, capax est peccati originalis, quatenus illa persona trahit naturam humanam per motionem capitis cui subordinantur membra.

ARTICULUS SECUNDUS

Utram alia peccata primi parentis vel proximorum parentum traducantur in posteros

SUMMA TEXTUS

1. — **Conclusio est negativa.** Ratio est in summa, quia alia peccata corrumpunt naturam corruptione pertinente ad solam personam, sed primum peccatum corrupit naturam corruptione pertinente ad ipsam naturam.

COMMENTARIUM

2. — Conclusio hujus articuli communis sententia est theologorum, et videtur certa secundum fidem catholicam. Et probatur ad Rom., 5 (v. 16 ss.) : *Judicium ex uno in condemnationem;* hoc est, ex uno peccato Adae omnes homines condemnati sunt justo Dei judicio; nam ibidem sequitur: *Gratia autem ex multis delictis in justificatione.* Item ibidem: *Si enim unius delicto multi mortui sunt,* qui multi sunt omnes descendentes ab Adam, *multo magis gratia Dei,* etc. Item ibidem: *Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi,* etc. Praeterea, ratione probatur conclusio, quia bonum est magis diffusivum sui quam malum ; sed merita parentum proximorum non traducuntur in posteros: ergo neque peccatum. Item, omnia alia peccata sunt personalia mere et corrumpunt naturam corruptione pertinente ad solam personam, quatenus privant rectitudine debitae inesse in hac persona. Praeterea, per illud primum peccatum perditum est donum originalis justitiae debitum inesse naturae humanae. Ergo illud peccatum dumtaxat traducitur cum natura humana ad posteros. Et denique, est communis sententia sanctorum Patrum, quod solo primo peccato inficimur in nostra generatione descendentes ab Adam, atque adeo est apostolica traditio in Ecclesia haec veritas; immo etiam olim inter fideles, tam in lege naturae, quam in lege scripturae, haec infectio sola originalis peccati admittebatur ex primo peccato protoparentis, et pro hac sola infectione fuit remedium semper pro parvulis.

3. — Sed est dubium : **utram de potentia Dei absoluta fieri possit aliquod pactum cum aliquo homine cui Deus conferret gratiam transfun-**

dendam in posteros, si servasset afliquod praeceptum; ac proinde, si iile homo peccasset contra illud praeceptum, omnes descendentes ab illo contraherent culpam; v. gr., si cum rege Hispaniae faceret Deus cale pactum.

Respondeo quod non apparet ratio quare Deus non possit facere tale pactum, ac proinde consequenter concedendum esset quod omnes filii descendentes a rege transgressore praecepti contraherent peccatum originale. Et ratio est, quia tunc etiam peccatum esset corruptio doni gratiae pertinentis ad illud genus regium.

Neque valet respondere non esse eamdem rationem de illo peccato regis et de peccato protoparentis, quia peccatum primi parentis fuit privatio doni gratiae pertinentis ad totum genus humanum, quod non inveniretur in casu posito. Non, inquam, valet ista solutio, quia impertinens fuit ad transfusionem peccati primi parentis in posteros quod solus ipse fuerit creatus a Deo. Non enim minus transfunderetur si creasset Deus simul cum Adam alium hominem et aliam feminam quae non peccarent, sed conservarent originalem justitiam. Tunc enim Adam noster non esset principium totius humani generis, et nihilominus ejus peccatum transfunderetur in posteros, sicut modo transfunditur. Ergo etiam in nostro casu, si cum aliquo homine descendente ab Adam faceret Deus simile pactum, transfunderetur ejus peccatum in posteros.

4. — Ex doctrina hujus articuli et praecedentis solvuntur *quaedam argumenta* Pelagianorum contendentium probare, quod non transfunditur originale peccatum in descendentes ab Adam, de quorum solutione vide divum Augustinum, 3 *De peccatorum meritis,* cap. 8 (1). *Primum argumentum* erat: nemo dat quod non habet; sed pater baptizatus non habet originale peccatum: ergo non transfert illud in filium. *Secundum* erat: non est credendum de misericordia Dei quod condonet delicta propria et quod per severitatem justitiae imputet aliena. *Tertium* erat: si peccatum primi parentis traducitur in posterum, ergo multo magis peccata proximorum parentum, quia isti sunt causa proxima generationis.

5. — Ad *primum argumentum* Augustinus respondet quod pater baptizatus traducit originale peccatum in filium, quia non generat illum secundum quod est justificatus, sed secundum quod habet naturam humanam quam ab Adam accepit infectam; et quemadmodum circumcisus judaeus generabat filium incircumcisum, ita justificatus Christianus per baptismum poterit generale filium in originali peccato. Ad *secundum* respondet

(1) S. August., *De peccatorum meritis et remissione,* l. 3, c. 8. ML. 44. 194.

quod illud peccatum non est alienum, sed proprium, in quo omnes peccaverunt. Quod si aliquando appellatur alienum, intelligendum est, quatenus non committitur propria et personali voluntate. Ad *tertium* divus Augustinus in *Enchiridione,* cap. 46 et 47 reliquit hanc difficultatem insolutam (1). Sed solutio vera est quam divus Thomas assignat in solutione ad tertium, videlicet, quod peccata proximorum parentum non corrumpunt corruptione pertinente ad naturam, sed primum peccatum primi parentis corrupit naturam corruptione ad ipsam naturam pertinente propter pactum factum cum Adam transfundendi originalem justitiam in posteros, si obediens fuisset divino praecepto.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum peccatum primi parentis transeat in omnes homines

Est **conclusio** divi Thomae: **Secundum fidem catholicam omnes homines praeter solum Christum originale peccatum ex Adam contrahunt.** — Probatur, quoniam alias non omnes homines indigerent redemptione, quae est per Christum, quod est erroneum.

In hoc articulo *observandum est* quod, quamvis secundum aliquorum opinionem, excipiatur Beata Virgo a regula generali, nihilominus absolute proferri possent propositiones quae in sacris litteris inveniuntur; v. gr., illud ad Rom., 3 (v. 23) : *Omnes peccaverunt et egent gloria Dei;* et ad Rom., 5 (v. 12) : *In quo omnes peccaverunt;* et secundae ad Corinth., 5 (v. 14) : *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt,* scilicet, morte peccati, ut supra ostendimus. Item illud Job, 25: Nemo mundus a sorde neque infans unius diei. Hoc tenore loquuntur sacra concilia antiqua, Milevitanum, Arausicanum et Africanum contra Pelagianos, et divus Augustinus lib. 1 et 2 *Contra Julianum,* et in epistola *De origine animae ad Optatum* (2).

Secundo, observandum est quod, qui excipiunt Beatam Virginem a contractione originalis peccati, debent concedere nihilominus et concedunt Beatam Virginem vere et proprie fuisse redemptam ab originali peccato per merita Christi. Proprietas autem hujus redemptionis in eo consistit circa Beatam Virginem, quod Beata Virgo habuit debitum contrahendi

(1) S. august., *Enchiridion,* c. 46 et 47. ML. 40, 254 ss.

(2) S. August., *Contra Julianum pelagianmn,* l. 1 et 2. ML. 44, 641 s.: Io., *Epist. classis III,* Epist. 190. ML. 33, 857.

originale peccatum. Ad cujus verificationem videtur necessarium viris doctissimis concedendum esse quod Beata Virgo peccavit in Adam, quamvis non contraxerit originale peccatum. Nam, si non peccasset in Adam, ubi tota natura corruit prout erat in virtute seminali primi parentis, non habuisset debitum contrahendi originale peccatum, ac proinde non esset vere et proprie redempta per praeservationem a contrahendo originali peccato. De qua re proprius locus disputandi est 3 p., q. 27.

Tertio, observandum est quod esset temerarium et erroneum asserere aliquem alium posse excipi a contractione originalis peccati, praeter Beatam Virginem. Ratio est quia exceptiones a regula generali sacrae scripturae non sunt faciendae, nisi fulciantur magna ratione et auctoritate, sicut in solutione ad primum argumentum refertur tamquam probabilis opinio, quod illi qui reperientur vivi in adventu Domini, non morientur; nihilominus, tamquam probabilius asseritur quod morituri sunt quando rapientur obviam Christo in aera, sicut docet divus Augustinus lib. 20 *De civitate Dei,* cap. 20 (1).

ARTICULUS QUARTUS

Utrum si aliquis ex humana carne miraculose formaretur, contraheret originale peccatum

Conclusio est **negativa.** Et ratio est quia talis homo non esset proprie filius Adae, quia quod non descendit ab Adam per naturalem generationem, non est vere et proprie filius.

Ex quo sequitur quod Christus Dominus ex modo suae generationis non poterat contrahere originale peccatum, quia non ex virili semine, sed mystico spiramine conceptus est. Verum, ultra in Christo est alia ratio major, quare non potuit contrahere originale peccatum. Nam, quamvis conciperetur ex semine virili, de potentia Dei absoluta (quod tamen impossibile fuisset, nisi tunc ipse Deus efficeret unionem humanitatis ad Verbum, ad quem semen humanum attingere non poterat, nisi tantum ad unionem animae cum corpore), tamen in illo casu adhuc negandum esset quod Christus Dominus haberet originale peccatum, quia eo ipso quod humanitas uniretur Verbo, in illo instanti esset purissima ab omni macula peccati. Immo vero, si de potentia Dei absoluta, prius tempore

(1) S. August., *De civitate Dei,* l. 20, c. 20. ML. 41, 687.

conciperetur humanitas cum peccato originali, nihilominus, simul atque uniretur Verbo, mundaretur ab omni labe peccati. Et ratio est quia tale peccatum attribueretur supposito divino, et diceretur Filius Dei peccator, si assumeret naturam in peccato permanentem.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum si Adam non peccasset, Eva peccante, filii contraherent originale peccatum

SUMMA TEXTUS

1. — **Conclusio est negativa.** — Ratio est in summa quia, ut jam dictum est, filii originale peccatum contrahunt quatenus per generationem moventur ab Adam veluti membra a capite. Sed Eva et mulier solam materiam ad generationem hominis ministrat, virtus autem activa seminis est a parente. Unde, etiamsi Eva non peccasset, Adam peccante, filii originale peccatum contraherent.

COMMENTARIUM

2. — *Arguitur* contra conclusionem articuli, ut magis explicetur. Nam Ecclesiastici, 25 (v. 34), dicitur. *A muliere initium factum est peccati et per illam omnes moriuntur.* Ergo, etiamsi Adam non peccasset, traduceretur in filios originale peccatum.

Respondeo quod peccatum Evae fuit occasio protoparenti ad peccandum, sed originale peccatum ex Adam, ut ex principio effectivo, traducitur per generationem.

3. — *Arguitur secundo.* Praeceptum non comedendi de fructu arboris boni et mali utrique parenti impositum fuit. Ergo, per inobedientiam utriusque derivari poterat.

Ad hoc *respondeo* nego consequentiam, quia illud praeceptum positum fuit viro tamquam capiti a quo justitia originalis derivanda erat simul cum natura. Evae autem impositum erat praeceptum ut personae particulari naturaliter subditae protoparenti. Unde proprie loquendo Eva non peccavit originali peccato, videlicet, quod ab ipsa per originem derivaretur. Potest autem dici peccatum Evae originale peccatum, quatenus proprio actu se privavit rectitudini justitiae originalis supernaturaliter

inditae humanae naturae. Non enim Eva contraxit originale peccatum, quae formata est de costa Adae, et praedita est ab ipso Deo dono justitiae originalis. In priori sensu, dicit Cajetanus in 1 p., q. 95, a. 1 quod Eva suo peccato non continuo perdidit justitiam originalem; nihilominus, quantum ad se ipsam attinebat statim amisit gratiam et consequenter justitiam originalem quantum ad principalem effectum. Dico quantum ad principalem effectum, nam fortassis non statim sensit Eva incommoda corporalia quae impediebantur originali justitia sanante naturam, donec postea, peccante Adam, viderunt se esse nudos et erubuerunt.

Ceterum, an mulier concurrat active ad generationem, an tantum passive ministrando materiam aptam quae alteranda est a virtute seminali, in 3 p., q. 37 solet disputari a theologis.

4. — Sunt aliae disputationes' circa istum articulum magis curiosae quam necessariae; v. gr., utrum Adam non peccante, si Cain peccaret vel aliquis alius descendens ab Adam, filii illius peccatoris contraherent originale peccatum.

Ad hoc respondeo primo, quaestionem hanc et similes in eo sensu accipiendas esse, videlicet, an ex vi pacti quod factum est cum Adam sit bona consequentia, si Adam non peccante, aliqua alia via, si peccaret descendens ab Adam, contraheretur tali via originale peccatum a descendentibus ab illo viro. Ad quod respondeo breviter, quod ex vi illius pacti facti cum Adam non contraheretur originale peccatum ab aliquo, nisi peccante protoparente. Et ratio est quia nemo ex descendentibus acciperet originalem justitiam nisi ut persona particularis, et ita non amitteret illam nisi ut persona particularis. Quidam ajunt quod, si Adam non peccasset, statim fuisset confirmatus in gratia, et hanc confirmationem transfunderet in posteros, ac proinde nullus postea posset peccare. Hoc tamen assertum voluntarium est, ut ait divus Thomas q. 100 primae partis, a. 2. Scotus vero in 2 *Sent.,* d. 32, q. 1, dicit duo. Alterum est quod de facto solum peccatum primi parentis traducitur in posteros, ut docet fides catholica. Alterum est quod facta illa hypothesi, quod Cain peccaret non peccante Adam, filii Cain nascerentur in peccato originali, quam sententiam etiam divus Thomas sequutus fuit q. 5 *De malo,* a. 4 ad octavum, et Conradus sequitur illam super art. 2 hujus quaestionis.

5. — Sed est aliud dubium : *utrum si Adam et Eva convenirent ad generationem antequam peccarent, filii. inde geniti contraherent originale peccatum, si postea peccaret Adam.*

Ad hoc nihil certi possumus asserere; sed multo probabilius videtur

quod tales filii, praesertim si jam habebant usum rationis quando Adam peccavit, non amitterent originalem justitiam in qua nati fuerant. Nam videtur irrationabile quod, cum tales filii haberent propositum obediendi Deo per omnia, amitterent originalem justitiam et contraherent originale peccatum. Sed fortassis aliquis diceret quod non contraherent originale peccatum, sed manerent in gratia; amitterent tamen originalem justitiam quantum ad illud effectum quo sanabatur natura et impediebatur rebellio carnis contra spiritum et corruptio corporis. Sed in hujusmodi arbitramentis unusquisque in suo sensu abundet, salva tamen fide catholica.

QUAESTIO OCTOGESIMASECUNDA

Pe originali peccato quantum ac suar.t essentiam

ARTICULUS PRIMUS

Utrum originale peccatum sit habitus

SIMMA TEXTUS

1. — **Prima conclusio: Originelle peccatum non est habitus quo potentia inclinetur ad agendum.**

Secunda conclusio: Originale peccatum est habitus secundum quod habitus est dispositio aSicujus naturae ex multis compositae, secundum quam (scilicet dispositionem) **bene se habet vel male ad aliquid, et praecipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa.**

Tertia conclusio: Peccatum originale est inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio justitiae originalis, sicut aegritudo corporalis est inordinata dispositio corporis secundum quam solvitur aequalitas in qua consistit ratio sanitatis.

Quarta conclusio, in solutione ad primum: **Peccatum originale non est pura privatio, sed est quidam habitus corruptus.**

Quinta conclusio, ad tertium: **Peccatum originale neque est habitus infusus, neque acquisitus, sed innatus per vitiatam naturam per actum primi parentis.**

COMMENTARIUM

2. — In hoc articulo investiganda nobis est quidditas et essentia originalis peccati. Et in primis explicandum nobis est quid Cajetanus senserit. Qui pro explicatione litterae divi Thomae advertit primo, quod habitus in titulo articuli proprie accipitur. Deinde *quatuor difficultates* proponit, quae sese offerunt in littera divi Thomae. *Prima difficultas* est,

an inordinatio dispositionis de qua divus Thomas loquitur, sit inordinatio privativa, an vero contraria. Et ratio dubitandi est. Si enim privative sumitur inordinata dispositio, hoc est, dispositio privata tali ordine, sequitur quod non sit habitus proprie originale peccatum, sed privatio essentialiter et quidditative; si vero sumatur contrarie, difficile est assignare quid sit illud positivum fundans hanc contrarietatem.

3. — *Secunda difficultas* est quomodo peccatum originale sit vere habitus, loquendo de habitu in ordine ad naturam. Et ratio dubitandi est quia nulla est in nobis ex peccato originali qualitas superaddita sive in essentia sive in aliqua potentia animae. Constat enim habitum esse speciem qualitatis. Si igitur non est qualitas, non erit habitus originale peccatum.

4. — *Tertia difficultas* est quomodo originale peccatum est languor naturae. Ratio difficultatis est, quia aut hoc dicitur de natura nostra absolute, vel ut donata justitia originali. Non absolute, quia natura privata originali justitia nullam habet imbecillitatem, sed est sibi ipsi relicta quoad animam et quoad corpus. Et sicut elementorum tendentia in propria loca non est languor naturae absolute, ita neque tendentia partium animae in propria objecta erit languor naturae. Rursus, neque de natura praedita originali justitia dicitur originale peccatum languor naturae. Ratio est quia, cum natura nostra non differat a se ipsa prout donata originali justitia, nisi privatione originalis justitiae voluntate protoparentis, non apparet in quo consistat iste languor naturae.

5. — *Quarta difficultas* est in responsione ad primum argumentum, ubi originale peccatum dicitur habitus corruptus. Et ratio difficultatis est inquirenda. Quoniam habitus corruptus non est habitus, sicut homo corruptus non est homo, frigiditas corrupta non est frigiditas. Est enim dictio valde diminuens illud adjectivum: corruptus.

Q. — Ad *primam difficultatem* respondet Cajetanus quod inordinatio sumitur contrarie, quod quidem ita explicat. Est enim in nobis considerare partes animae dispositas dupliciter, scilicet, cum harmonia conformi naturae nostrae rationali, et sine illa harmonia. Et cum sunt sine tali harmonia, pronae sunt ut ferantur secundum proprios impetus, praeter consonantiam ad illam harmoniam. Hoc autem est partes animae esse inordinatas contrarie, sicut humores corporis, cum sunt sine regimine virtutis animae, moventur secundum proprias inclinationes, non solum extra harmoniam sanitatis, sed contra illam. Fundatur igitur inordinatio contraria super pronitate ad ea quae sunt contra harmoniam. Ponit

exemplum : concupiscibilis enim, ex hoc ipso quod prona est àd delectabile secundum sensum pronitate plus quam oportet secundum rationem rectam, est contrarie disposita in homine qui est animal rationale.

1. — Ad *secundam difficultatem* respondet Cajetanus dupliciter. Primo quidem secundum aliorum sententiam insufficienter, videlicet, quod divus Thomas non sentit peccatum originale esse habitum, sed quamdam habitualem pronitatem, non positive, sed per subtractionem retinentis, ut videtur sentire divus Thomas in 2 *Sent.,* d. 30, q. 1, a. 3, et in q. illa 5 *De malo.* Sed haec responsio non advertit neque penetrat singularem doctrinam divi Thomae in hoc articulo conjunctam cum solutione ad tertium argumentum; unde apparet quod divus Thomas altius consideravit naturam peccati originalis. Distinxit enim habitum vel ad opus ordinatum, vel ad ipsam naturam, et dicit duo. Primum est quod peccatum originale non est habitus in ordine ad operationem, nisi indirecte per remotionem prohibentis; et ita glossavit semetipsum in aliis locis et citatis. Alterum est quod peccatum originale est habitus in ordine ad naturam, sicut aegritudo. Et ad dubium propositum, videlicet, quoniam habitus importat aliquid positivum distinctum contra privationem, respondit in solutione ad primum, quod pro positivo hic sunt ipsae partes animae inordinatae contrarie. Hoc dictum divi Thomae secundum triplicem opinionem de habitu comparato ad naturam, tripliciter etiam salvat habitum originalis peccati esse qualitatem. Nam, secundum tenentes habitum hujusmodi, v. gr., sanitatem aut pulchritudinem formaliter consistere in relatione, materialiter vero in qualitatibus consonantibus, facile apparet quod originale peccatum est saltem materialiter qualitas. Sed haec via non est conformis doctrinae divi Thomae, qui supra, q. 49, ponit sanitatem essentialiter et formaliter esse qualitatem non relationem. At vero, secundum dicentes habitum esse connexionem ordinatam partialium dispositionum, etiam communiter dicendum est esse qualitatem, id est, collectionem qualitatum. Sed haec etiam via falsa est; nam collectio qualitatum non est qualitas aut qualitatis species. Denique, secundum tenentes habitum esse qualitatem existentem subjective in uno principali, non quidem absolute, sed ut consonanti vel dissonanti cum aliis, subtilius, inquit Cajetanus, salvatur de peccato originali quod est qualitas, sicut de sanitate et aegritudine. Ita sicut aegritudo est qualitas non composita aut collecta ex pluribus qualitatibus dissonis in ordine ad naturam, sed consurgens tali dissonantia in principali parte, ita originale peccatum non est collectio aut ordo inordinatarum pronitatum in partibus animae.

Sed inordinata pronitas primae partis animae, non absolute, sed ut illa prima pars aliis inordinatis cohaeret, habet rationem qualitatis quae est habitus in ordine ad naturam. Et hoc idem est ac si diceremus quod illa qualitas inest in toto primo et per se; aequivalet enim esse in parte ut cohaeret aliis, et esse in toto, nam cohaeret propter totum. Unde et Aristoteles 5 *Metaphys.* ponit habitum esse dispositionem, non partium, sed habentis partes (1). Quod non intelligitur, ut aliqui interpretantur, quia ex dispositionibus partium resultet in toto qualitas quae est habitus, v. gr., sanitas vel pulchritudo, sed potius quia qualitas primae partis in ordine ad alias, sive ut est habentis illas sic dispositas, est habitus. In cujus signum Aristoteles posuit calorem in prima specie qualitatis ut commensuratum naturae; et infra divus Thomas, in hac quaestione, dicit quod peccatum originale est in pluribus partibus animae ut sunt partes unius totius et quod est formaliter in prima parte animae, in ceteris autem materialiter. Contemplandum est enim quod, sicut humoribus inordinate dispositis est infirmitas, ita quod in uno est formaliter et in reliquis materialiter; ita etiam et de peccato originali proportionabiliter dicendum est. Unde qualitas quae nata est determinare et modificare potentialitatem subjecti habentis partes, ut sic, in ordine ad naturam est habitus, ita etiam peccatum originale est habitus et qualitas.

8. — Ad *tertiam difficultatem* · respondeo quod peccatum originale est languor naturae, etiam absolute quia consistit in contraria dispositione, non solum justitiae originalis, sed sanitatis naturalis ipsius hominis in quantum est rationalis. Etenim in statu illo felici illius harmoniae quae erat sub justitia originali duo erant, scilicet ipsa consonantia virium animae et supernaturale donum conservans illam harmoniam. Nunc autem non solum sumus privati illo dono supernatural!, sed etiam illa harmonia dum, nobis relictis, in propria singulis partibus tendentibus, ad contrariam dissonantiam totus homo pronus invenitur. Quod autem harmonia illa esset naturalis, patet ex hoc quia est secundum naturam. Nam ut in 2 *Physicorum* habetur, naturale dicitur de eo quod est secundum naturam (2). Constat autem secundum naturam nostram esse, quatenus rationales sumus, bonum secundum rationem in omnibus partibus animae rationis aliquo modo participibus, ut divus Dionysius ait cap. 4 *De divinis nominibus* (3). Hoc autem bonum naturale secundum rationem, quamvis

(1) Aristot., *Metaphysic.*, l. 4, c. 19. Didot, 2, 529.
(2) Aristot., *Physic.*, l. 2, c. 1, n. 5. Didot, 2, 261.
(3) Dionysius, *De div. nominibus*, c. 4, § 2. MG. 3, 695.

totaliter non sit ablatum a nobis per peccatum primi parentis, tamen mansimus infirmi et languidi in partibus animae et amisimus sanitatem illam naturalem.

9. — Ad *quartam difficultatem* respondeo *primo,* quod littera est corrupta et legendum esset: Est habitus contrarius. Nam per hoc directe solvitur argumentum, quod intendebat probare esse puram privationem. Nihilominus, quia etiam in sequentibus iterum dicit divus Thomas peccatum originale esse dispositionem corruptam, respondeo *secundo,* et melius, quod non intelligit divus Thomas per habitum corruptum habitum qui desinivit esse, sed talem habitum qui consistit in corruptione quasi in quodam motu, ut in 8 *Physicorum* nomen corruptionis extenditur ad quamlibet dispositionem alicujus rei, quamvis non absolute desinat esse (1). Sicut homo infirmus dicitur esse in corruptione, sic etiam habitus et mala dispositio quae est originale peccatum, dicitur habitus corruptus, non solum propter privationem sanitatis, sed quia positive est qualitas contraria corrumpens sanitatem.

10. — Jam vero, pro majori intelligentia diffinitionis peccati originalis, advertendum est talem diffinitionem investigandam esse ex primo actuali peccato primi parentis, in quo omnes peccaverunt, et ratione cujus originale peccatum quod nos contrahimus dicitur et est nobis voluntarium quatenus voluntas Adae in illo actuali peccato erat voluntas naturae, quam per naturalem generationem trahimus ab Adam, et cum ipsa natura contrahimus originale pecca-tum, unusquisque proprium sibi inhaerens.

Sit igitur nobis prima conclusio: *Primum peccatum protoparentis non fuit luxuriae,* ut deliravit quidam Cornelius Agrippa in opusculo *De peccato originali.* Quae assertio haeretica est, ut patet ex historia Geneseos, cap. 3, ubi narratur ordo tentationis diaboli et consensus protoparentum comedentes de ligno contra praeceptum Dei. Item stultissimum est dicere Adam et Evam peccasse quia carnaliter conjuncti sunt, cum tamen haberent praeceptum multiplicandi genus humanum. Et denique constat ex ipsa scriptura quod Adam, exclusus a paradiso, cognovit primo uxorem suam.

11. — Secunda conclusio: *Primum peccatum protoparentis fuit superbiae.* Hanc expresse docet divus Thomas 2. 2, q. 163, a. 1 et alibi saepe. Non excludimus in hac conclusione quod fuit peccatum inobedientiae,

(1) Aristot., *Physic.,* l. 8, c. 3, n. 4. Didot, 2, 346.

ut sacrae litterae testantur, sed volumus cum divo Thoma asserere rationem formalem non obediendi fuisse propriam excellentiam quam Adam intendit contra praeceptum Dei.

12. — **Tertia conclusio:** *Illud peccatum primi parentis non fuit originale per se primo ex objecto specifico superbiae, sed ex circumstantia personae peccantis, quatenus erat caput totius humanae naturae quod assumpserat originalem justitiam ex divino pacto in posteros transfundendam*. Probatur haec conclusio, quoniam alias omne peccatum superbiae esset originale. Quod autem ex circumstantia personae dicatur originale, docet divus Thomas ubi supra, art. 2. Diximus autem peccatum originale non per se primo ex objecto superbiae specificari, quoniam illud peccatum actuale in protoparente etiam est considerare objectum respectu illius singularis actus, in quo objecto includitur etiam circumstantia personae. Habuimus enim ex doctrina divi Thomae quod omnis bonitas vel malitia humanorum actuum tandem desumitur ex objecto, quoniam omnes circumstantiae quae augent vel minuunt bonitatem vel malitiam humani actus transeunt in rationem objecti, saltem respectu hujus actus singularis. Unde in proposito dicimus quod fuit circumstantia illius peccati superbiae in quantum superbiae erat quod esset originale, et rursus illius peccati originalis actualis etiam fuit circumstantia quod esset superbiae; non enim minus fuisset originale si Adam primo peccaret peccato gulae.

13. — **Quarta conclusio:** *Peccatum originale quod nos contrahimus non est concupiscentia in ipsa anima existons ut morbida quaedam qualitas superaddita ipsi animae vel ejus potentiis,* sicut dixerunt Gabriel in 2 *Sent.,* d. 30, q. 2, et Gregorius, q. 7, cum ipso Magistro Sententiarum in eadem distinctione, quam qualitatem morbidam dicunt esse fomitem et legem carnis et tyrannum. Et volunt eam colligere ex divo Augustino, lib. 1 *De nuptiis et concupiscentia,* cap. 25 et lib. 4 *Hypomnesticon,* in principio, et in lib. 6 *Contra Julianum,* cap. 18 asserente quod ista concupiscentia non manet substantialiter, sed est affectio malae qualitatis, sicut languor est affectio malae qualitatis (1). Quod autem sit in anima probant; nam lib. 6 *Contra Julianum* ait divus Augustinus, animam in carne sicut in vitiato vase corrumpi. Deinde ratione probant, quia peccatum originale est vera culpa; sed culpa est ipsius animae macula, non carnis. Imaginantur enim isti doctores quod Adam suo peccato actuali

(1) S. August., *De nuptiis et concup.,* l. 1, c. 25. ML. 44, 429. Io., *Contra Julianum pelagianum*. l. 6, c. 18. ML. 44, 854, Pseudo-August., *Hypomnesticon,* l. 4, c. 1. ML. 45, 1.639.

propriam carnem infecit, quae infecta, maculavit carnem quam de se genuit, et sic anima, dum carni infunditur, afficitur illa qualitate morbida. Nam et Aristoteles dixit lib. 1 *De anima,* animam ex motionibus corporis affici et ipsum corpus ex motionibus animae perturbari (1).

Haec opinio nullum habet 'fundamentum vel auctoritatis vel rationis; nunquam enim divus Augustinus asseruit animae concupiscentiam esse originale peccatum. Cum autem dicit malum concupiscentiae esse affectionem malae qualitatis, non intellexit qualitatem superadditam ipsi homini, sed voluit distinguere malum peccati originalis a substantia, contra Manichaeos asserentes malum esse quamdam substantiam a malo deo productam. Quod autem dicit animam in carne sicut in vitiato vase corrumpi, intendit docere quod anima de se creatur a Deo; non habet malum culpae quasi deferens illud transmigrandum de corpore in corpus, ut Pythagorici delirarunt. Et Origenes somniavit animas hominum esse cacodaemones detrusos in corpora veluti in carceres propter peccata sua. Neque etiam quoniam anima producatur virtute seminis infecti, nam a solo Deo creatur. Superest, igitur, quod idcirco originale peccatum contrahat, quia unitur et infunditur carni ab Adam seminali virtute genitae. Quod est dicere, ideo anima inficitur originali peccato quia est forma hominis descendentis ab Adam virtute seminali.

Deinde isti doctores multa dicunt incredibilia in sua sententia. Primum quidem, quod Adam suo peccato propriam carnem morbida qualitate affecerit; secundum, quod caro infecta filiorum Adam inficiat animam qualitate spirituali; tertium, quod primum peccatum Adae sit causa hujusmodi qualitatis morbidae superadditae in animabus hominum. Contra quae omnia simul unum est argumentum: aut enim esus ligni vetiti habebat ex natura sua producere talem qualitatem, aut miraculose. Si ex natura sua, ergo omnia peccata ejusdem speciei similem qualitatem morbidam inducerent in animam et in carnem peccantis. Item sequeretur quod aliqua creatura ex natura sua habet producere peccatum originale; si quidem illa qualitas est peccatum originale. Deinde miraculose produci talem qualitatem, esset tribuere Deo ut auctori speciali originale peccatum; siquidem illa qualitas erat miraculosa. Et denique anima est spiritualis: ergo non potest caro naturaliter illi imprimere qualitatem morbidam, nisi forte ut instrumentum divinae virtutis, quae esset causa, principalis illius effectus, quod esset blasphemum dicere.

(1) Artstot.. *De anima,* l. 1, c. 4. Didot, 3, 438.

Ad illud vero quod Aristoteles dicit, animam ex motionibus corporis affici potest, esse intelligentiam, non quia corporis motiones directe imprimant aliquod in anima, sed quia indirecte anima afficitur quatenus ex dispositione corporis aliquae imaginationes oriuntur, unde tamquam ex objecto sensitivus appetitus tristatur vel laetatur, et consimiliter voluntas habet suas motiones in illud objectum quod apparet sub ratione boni ut tendat in illud, vel sub ratione mali ut fugiat ab eo.

14. — Quinta conclusio: *Concupiscentia carnis, quae dicitur fomes peccati a theologis, et ab Apostolo appellatur lex in membris repugnans legi mentis, non est peccatum originale.* Probatur, quia id quod in Adam non fuit peccatum, neque in nobis est peccatum originale. Sed hujusmodi concupiscentia non fuit peccatum in Adam, sed poena peccati quod appetitus rebellaret contra rationem, quia ratio rebellavit se contra Deum. Secundo, concupiscentia ista subjectatur in appetitu sensitivo vel est ipse appetitus sensitivus repugnans rationi. At vero peccatum originale est in anima subjective; alias puerorum animae exutae a corporibus omnes manerent absque peccato. Tertio, illa concupiscentia esset in homine, si crearetur in puris naturalibus; et modo manet in baptizatis absque peccato: ergo illa non est originale peccatum. Denique, asserere illam concupiscentiam esse originale peccatum est favere errori lutheranorum asserentium originale peccatum non auferri per baptismum, quia manet in baptizatis concupiscentia carnis, quam illi putant esse peccatum originale.

15. — Sed contra istam quintam conclusionem *arguitur* ,ex divo Augustino, in lib. 1 *De peccatorum meritis,* cap. 16, et lib. 2, cap. 4, et lib. 1 *Retractationum,* cap. 15, in quibus locis et alias saepe appellat carnis concupiscentiam originale peccatum (1).

Ad hoc *respondeo* quod ipsemet Augustinus satis se explicat; nam in lib. 1 *Contra duas epistolas Pelagianorum,* cap. 13, et lib. 1 *De nuptiis et concupiscentia,* cap. 23, et lib. *De vera et falsa religione,* cap. 14, ait concupiscentiam carnis dici peccatum quia est effectus peccati et ad peccatum inclinat (2). Et sic intelligitur illud ad Rom., 7 (v. 20): *Jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum.* Sic etiam concilium Tridentinum, sess. 5, can. 5 intelligit et definit esse intelligendum locum Apostoli sub anathemate.

(1) S. August., *De peccator, meritis et rem.,* l. 1, c. 16 et l. 2, c. 4. ML. 44, 119, 152; Id., *Retract.,* l. 1, c. 15. ML. 32, 608.

(2) S. August., *Contra duas epist. pelagianorum,* l. 1, c. 13. ML. 44, 561; Id., *De nupt. et concup.,* l. 1, c. 23. ML. 441, 419; Id., *De vera religione,* c. 14. ML. 39, 133.

16. — *Secundo arguitur.* Nam divus Thomas art. 3 ait inordinationem concupiscentiae esse quidam materiale originalis peccati. Ergo verum est quod inordinata concupiscentia est originale peccatum. Probatur consequentia a simili, quia occisio exterior dicitur homicidium ex eo quod est materiale homicidium, cujus formale est a voluntate.

Respondeo quod non ita dicitur inordinata concupiscentia materiale originalis peccati, ut de illa verificetur quod sit originale peccatum, sicut de actu homicidii exteriori verificatur esse peccatum, sed quia concupiscentia carnis opponitur ei quod se habebat materialiter in justitia originali, scilicet rectitudini et subjectioni omnimodae appetitus inferioris ad rectam voluntatem. Pro cujus intelligentia nota, ex divo Thoma, 1 p., q. 95, a. 1 et q. 100, a. 1 ad secundum, quod justitiae originalis rectitudo in qua factus est homo consistebat in hoc quod ratio subjiciebatur Deo, rationi vero, inferiores vires animae, et ipsi animae, corpus, sive hoc proveniret a gratia gratum faciente, quae in illo statu ita erat perfecta quod sanabat naturam illo modo, sive proveniret ab alio dono distincto sanante naturam et rectificantem ad finem sibi connaturalem. Prima subjectio erat causa et radix secundae et tertiae, juxta illud divi Augustini, lib. *De natura et gratia,* cap. 15, et lib. *De correptione et gratia,* cap. 11; quandiu ratio manebat Deo subjecta inferiora ei subdebantur (1). Ex hoc igitur colligimus quod, sicut rectitudo justitiae originalis erat subjectio rationis ad Deum, et habebat se formaliter in illo statu, et subjectio virium inferiorum ad rectam rationem erat aliquid inferius et pendens ex prima subjectione tamquam aliquid materiale; ita etiam in peccato originali oportet considerare quod inordinatio opposita primae rectitudini est quasi formale, inordinatio vero opposita secundae rectitudini est quid materiale, sicut aliquod consequens, et non sicut essentia originalis peccati, sed potius circa quod manifestatur formalis ratio originalis peccati.

17. — **Sexta conclusio:** *Peccatum originale non est formaliter inimicitia, ut dixit Victoria.* Ratio est quia inimicitia est effectus peccati; quia peccavit homo, factus est inimicus et manet in Dei inimicitia. Item facere inimicum Deum est commune peccato personali et originali. Ergo aliquid amplius necessario requiritur ad originalis peccati quidditatem exprimendam.

Si dicatur esse inimicitia ad humanam naturam propter illud pecca-

(1) S. August., *De nat. et gratia,* c. 15. ML. 44, 254; Id., *De correptione et gratia,* c. 11. ML. 44, 933.

tum primi parentis: contra, haec inimicitia, vel est odium Dei quo peccatorem Adam et ejus posteros a Deo habuit, vel e contra est odium quo Adam et ejus posteri odio habent ipsum Deum. Primum quidem non est peccatum; secundum vero neque est in parvulis nec fuit in Adam speciale peccatum odii, sed inobedientiae vel superbiae.

18. — Septima conclusio: *Peccatum originate non est physica et realis privatio illius doni habitualis quod erat justitia originalis, sive illud donum fuerit in essentia animae, sive in potentiis; sive esset idem habitus cum gratia gratum faciente sive non.* Probatur; nam Deus propter peccatum spoliavit hominem donis suis gratuitis. Ergo talis privatio non est peccatum, siquidem est a Deo in poenam peccati. Item si illa privatio esset originale peccatum, sequeretur quod non possit auferri originale peccatum nisi restitueretur originalis justitia. Consequens est falsum, ut patet in baptizatis, quibus non restituitur originalis justitia.

Ad hoc tamen argumentum posset responderi, quod originali justitia restituitur in gratia justificante quantum ad ejus formalem et principalem, ut ait divus Thomas in 2 *Sent.*, d. 32, q. 1, a. 1 ad secundum. Dixi tamen in conclusione quod originale peccatum non est physica et realis privatio. Si enim consideretur ut moralis privatio, non habet aliam causam nisi hominem peccantem; nam ipse meruit quod privaretur dono justitiae originalis.

19. — Octava conclusio: *Opinio communis, etiam quorumdam thomistarum probabiliter, salva fide defenditur, videlicet, quod originale peccatum sit privatio originalis justitiae, dummodo justitia originalis accipiatur pro effectu formali ipsius, quatenus efficiebat rectitudinem rationis et voluntatis.* Haec conclusio sic asseritur a magistro Soto, lib. 1 *De natura et gratia,* cap. 9. Et quidem quod sit privatio vel includat privationem, videtur etiam esse necessarium asserere secundum communem rationem peccati includentis aversionem a Deo vel a lege Dei. Divus Thomas ita dicit in hoc articulo, quod originale peccatum habet privationem originalis justitiae, quamvis non dixit esse privationem in recto. Sed volunt colligere ex ejus sententia, non solum quod habeat privationem, sed quod sit privatio; nam ut videbimus q. 83, a. 2, divus Thomas ait originale peccatum esse in essentia animae sicut fuerat justitia originalis. Sed in essentia animae non videtur esse aliqua qualitas habitualis superaddita quae sit originale peccatum. Est igitur mera privatio originalis justitiae. Quod autem sit privatio illius effectus formalis qui erat rectitudo rationis cum Deo, probat magister Soto considerans quod cum

peccatum originale traducatur a primo parente ad nos, ex ipsomet peccato protoparentis dijudicanda est quidditas nostri peccati originalis quod contrahimus. In Adam vero fuit formaliter ratio actualis peccati privatio rectitudinis, debitae tamen inesse. Igitur in nobis etiam fuit privatio, et est rectitudinis rationis debitae inesse. E quod in Adam fuit effectus et poena peccati, etiam in nobis erit effectus et poena peccati, videlicet, privatio illius doni justitiae originalis secundum se considerata, et non secundum illum effectum formalem, qui erat rectitudo rationis cum Deo.

20. — *Sed contra* istam sententiam sunt argumenta. *In primis,* haec sententia est expresse contra divum Thomam in hoc articulo, qui expresse negat originale peccatum esse puram privationem, et affirmat esse habitum.

Secundo, Deus est causa etiam illius privationis doni qui erat justitia originalis: ergo est causa privationis effectus formalis illius doni. Probatur consequentia, quia omnis causa auferens formam, aufert etiam effectum formalem et primarium illius formae; v. gr., auferens albedinem, ratio est privationis albi, qui est effectus albedinis; neque oppositum est intelligibile.

Nihilominus ad hoc argumentum poterit responderi in favorem hujus sententiae distinguendo antecedens. Nam illa privatio dupliciter potest considerari: uno modo, ut est privatio effectus physici; altero modo, ut est privatio effectus moralis. Priore quidem modo Deus est causa illius privationis entitatis physicae et realis. Secundo vero modo non est Deus causa illius privationis, videlicet, quatenus illa entitas quae erat justitia originalis, faciebat formaliter hunc effectum, scilicet, rectitudinem rationis cum Deo. Nam isto modo solus Adam fuit causa moralis illius privationis. Et verificatum est quod inquit Augustinus: nunquam a te faciet Deus occasum, nisi tu ab illo fueris casum.

21. — *Sed contra* adhuc est argumentum. Causa moralis illius privationis moralis effectus fuit actuale peccatum Adae. Ergo effectus illius causae non fuit peccatum, vel fuerunt duo peccata in Adam : unum actuale, alterum vero habituale, qui fuit effectus actualis peccati.

Respondeo quod proprie loquendo causa moralis peccati originalis fuit ipse Adam, et effectus illius causae fuit peccatum originale actuale. Et hoc ipsum peccatum mansit habitualiter, tam in Adam, quam in humana natura privata illa rectitudine et harmonia quam faciebat originalis justitia. Diximus autem illud peccatum originale actuale mansisse habitualiter

in Adam, non ratione alicujus qualitatis acquisitae in ipsa potentia voluntatis, sed quatenus natura humana mansit male disposita ex actuali peccato quod praecesserat, in quo etiam peccato omnes peccavimus in Adam; et ideo contrahentes naturam ab illo, contrahimus simul illam malam dispositionem habitualem et illum languorem naturae, unusquisque proprium. Sed haec omnia melius explicabuntur juxta sententiam divi Thomae.

22. — Arguitur *tertio*. Effectus formalis formae debet esse in eodem subjecto in quo est ipsa forma. Sed justitia originalis est in essentia animae; privatio autem rectitudinis rationis est in ipsa potentia rationali. Non ergo peccatum originale est privatio effectus formalis justitiae originalis. Immo etiam sequitur quod effectus formalis justitiae originalis non sit rectitudo rationis; nam haec rectitudo est in potentia animae.

Ad hoc argumentum potest responderi quod justitia originalis non formaliter, sed radicaliter faciebat rectitudinem rationis cum Deo, sicut modo gratia habitualis facit rectitudinem appetitus rationalis radicaliter.

23. — Arguitur *quarto*. Per praedictam sententiam nullo modo explicatur quomodo peccatum originale sit habitus naturae male dispositae ad aliquid; immo colligitur quod non sit habitus, si est privatio rectitudinis rationis. Nullus ergo thomista potest sequi hanc sententiam.

24. — Nos igitur, doctrinae divi Thomae perpetuo adhaerentes, ex ejus doctrina et ex his quae Cajetanus dicit in hoc loco, ponimus **nonam conclusionem:** *Definitio originalis peccati haec nobis videtur optima: "Peccatum originale, quod secundum fidem contrahitur a posteris Adae, est humanae naturae habitualis inordinataque conversio ad bonum commutabile a protoparentis primo peccato derivata."* Haec definitio probatur esse bonam. In primis, datur per genus proprium et differentiam, et includit ordinem ad causam efficientem et ad proprium subjectum humanae naturae. Et quidem quod habitualis conversio sit genus proprium originalis peccati et non privatio rectitudinis, probatur ex eodem prorsus fundamento ex quo magister Soto vult probare quod sit privatio rectitudinis. Nam id quod in peccato primo Adae fuit ratio.....

[Hic scriba, quia forte non habebat in promptu textum lectionis, albas reliquit sine scriptione paginas duas.]

25. — Quantum ad modum operationis capitis in membra ait quod peccatum originale in Adam, quod est peccatum naturae, derivatum est a

peccato actuali ipsius, quod fuit peccatum personale, quia in eo persona corrupit natura, postea vero, natura corrupta, corrupit personam in poste ris. Sed gratia non derivatur a Christo in nos per naturam, sed per actum personalem Christi. Haec divus Thomas. Dicimus ergo et fatemur in Adam fuisse habitualem conversionem humanae naturae inordinatam et derivatam a primo peccato actuali ipsius. Unde praedicta definitio communis est nobis et protoparenti secundum originalis peccati rationem, excepto quod in Adam fuit prius in exercitio personale peccatum actuale, quod infecit totam naturam in ipso Adam.

Sed *quaeres,* an duplex peccatum fuerit in Adam, scilicet, personale et originale. *Respondeo* quod una fuit in illo culpa, distincta tamen ratione. Fuit enim ex circumstantia personae, quatenus erat caput humanae naturae quod susceperat originalem justitiam conservandam toti humanae naturae et posteris per obedientiam, gravissimum peccatum illud personale; et habuit rationem originalis ut principium corruptionis naturae humanae in ipsomet Adam, et transfundendi per generationem naturalem naturam corruptam in posteros.

26. — Ad *secundum,* respondeo, ex doctrina Cajetani super istum articulum, ubi docet, ex doctrina divi Thomae, originale peccatum non esse puram privationem, sed inordinatam dispositionem et positive contrariam originali justitiae. Dicimus ergo quod illa verba divi Thomae in articulo tertio, et ubicumque dixerit originale peccatum esse formaliter defectum justitiae originalis, sunt intelligenda ita, quia talis privatio vel defectus tenet se ex parte formalis, quod est in peccato originali ipsa inordinata dispositio habitualis contraria justitiae originalis. Et hoc potest colligi ex ipso divo Thoma, art. 3, ubi ait: "Omnis alia inordinata dispositio virium animae se habet materialiter." Loquitur itaque de privatione quae est cum dispositione inordinata et illi annexa necessario.

27. — Ad *tertium* respondeo quod ita est peccatum originale in essentia animae, ut etiam consequenter inficiat potentias. Immediate quidem natura humana est habitualiter conversa et aversa, et ex consequenti voluntas, quae est inclinatio naturae humanae, dicitur infici, non per qualitatem superadditam et magis inclinantem ad malam operationem, sed per remotionem prohibentis, scilicet, per remotionem justitiae originalis.

Pro cujus majori intelligentia, observandum est quod voluntas dupliciter potest considerari: uno modo ut est quaedam dispositio animae, qua secundum suam naturam anima rationalis bene disponitur; altero modo, ut potentia quaedam et facultas immediate ad actum ordinata, quemad-

modum idem calor in igne est bona dispositio ignis, et simul est facultas operativa ad calefaciendum. Sic igitur intelligendum est quod peccatum originale est qualitas priore illo modo, ut habitualis dispositio inordinata existens in essentia animae, quatenus ipsa voluntas carens rectitudine justitiae originalis est mala dispositio humanae naturae, et facit illam formaliter conversam habitualiter ad bonum commutabile cum aversione a Deo, quatenus in Adam fuit voluntaria ista conversio in quo omnes peccaverunt. Deinde vero consequenter ipsa voluntas considerata ut potentia habet post peccatum inclinationem in actum inordinatum, non directe per aliquam aliam qualitatem inclinantem voluntatem magis ad malam operationem, sed indirecte per remotionem prohibentis, quae erat justitia originalis omnino impeditiva inordinatae operationis, ut docet divus Thomas in solutione ad tertium.

28. — Et per hoc respondeo ad *quartum,* quod habitualis conversio et aversio formalissima et prima, quae dicitur originale peccatum, est humanae naturae primo et per se, quia partes animae, quae sunt dispositiones animae, dissonant in ordine ad subjectum in quo uniuntur; quae dissonantia in prima animae parte movente alias potentias ad finem est subjective, quamvis non sine ordine ad alias partes, quae sunt etiam dispositiones ipsius naturae. Et hoc est quod ait divus Thomas in articulo, quod peccatum originale habet inordinatam dispositionem partium animae, et quod est habitus ut dispositio natura ex multis compositus (*).

(*) Hic desinit textus codicis Salmantini. Sequentia usque in finem desumuntur ex codice Palentino.

QUAESTIO OCTOGESIMA PRIMA

De causa peccati ex parte hominis

Postquam divus Thomas egit de causis extrinsecis peccati ex parte Dei et ex parte diaboli, aggreditur nunc disputare de alia causa extrinseca peccati, scilicet ex parte hominis. Habet autem homo duplicem modum causandi peccatum in altero homine. Primum communem sibi cum diabolo, scilicet per modum proponentis et suadentis. Quamvis in hoc aliqualiter differat homo a daemone, nam homo solum potest exterius proponere, diabolus vero praeterea suggerit et instigat interius, ut docuit divus Thomas quaest. praecedenti, art. 2. Et de hoc modo causandi peccatum sufficienter egit divus Thomas in q. praecedenti, agens de causa peccati ex parte diaboli. Aliter potest homo causare peccatum per modum originis, scilicet transfundendo per naturalem generationem simul cum natura infectionem naturae. Et ejusmodi infectio dicitur peccatum originale. Quod licet fuit radix et origo omnium aliorum peccatorum actualium, quia tamen cognitu est difficilius, ideo merito divus Thomas, post tractatum de peccatis actualibus, agit de peccato originali.

Hunc autem tractatum dividit in quatuor partes praecipuas. In prima disserit an sit peccatum originale et quomodo traducatur; in secunda, quid sit et ejus essentiam inquirit; in tertia tractat de ejus subjecto; in quarta demum parte de effectibus ejus et poena quae debetur peccato originali disputat.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros

SUMMA TEXTUS

1. — Prima conclusio est affirmativa et certa secundum catholicam fidem.

Secunda conclusio: Erroneum est dicere quod anima rationalis traducatur ex semine, et ita ex anima infecta deriventur aliae animae maculatae peccato originali.

Tertia conclusio: Insufficiens modus est explicandi traductionem peccati originalis dicendo quod, sicut leprosus generat leprosum et podagricus podagricum propter aliquam corruptionem seminis, quae tamen non est lepra vel podagra, ita etiam culpa animae per traductionem derivatur ad prolem, quamvis semen non sit adhuc objectum culpae.

Quarta conclusio: Bonus modus explicandi traductionem peccati originalis est considerare omnes homines qui nascuntur ex Adam tamquam unum hominem in quantum conveniunt in natura humana quam a primo parente accipiunt et se habent quasi multa membra unius corporis.— Nam sicut actus membri qui est peccatum non est voluntarius voluntate membri sed animae, ita inordinatio quae est in isto homine genito ex Adam non est voluntaria voluntate istius sed voluntate primi parentis, qui motione generationis movet omnes posteros suos.

Quinta conclusio, ad secundum: **Per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura infectio quae est peccatum originale.**

COMMENTARUM

2.— De hac materia multa disserunt sancti patres, praesertim divus Augustinus tomo 7, lib. 2 *Hypomnesticon,* et 1 et 2 lib. *De peccatorum meritis et remissione,* c. 20, et libro 3 a cap. 11 et deinceps, *et* in libris *Contra Julianum,* specialiter lib. 1 (1). Vide Chrysostomum super illud Roman. 5 *Per unum hominem peccatum introivit,* etc. (2). Disserunt de hac materia scholastici doctores in 2, a d. 30 usque ad 33; Soto 1 lib. *De natura et gratia* a cap. 7 et deinceps; Castro *De haeresibus,* verbo *Peccatum.*

3.— In primis in hac disputatione jaciendum est fundamentum certum secundum fidem, scilicet omnes homines descendentes ab Adam per seminalem generationem contrahere peccatum originale. Haec veritas est ita universaliter asserenda, cui non repugnat pia exceptio beatae Virginis

(1) Pseudo-Augustinus, *Hypomnesticon,* l. 2, c. 4. ML. 45, 1.619; S. Augustin., *De peccatorum meritis et remissione,* l. 2, c. 20. ML. 44, 171: Id., *Contra Julianum,* l. 1. ML. 44. 641 et ss.

(2) S. J. Chrysost., *Homiliae XXXII in epist. ad Rom.,* homil. 10. MG. 60, 473 ss.

ab hac communi lege probabiliter acceptata ab Ecclesia. Probatur ergo quod sit de fide Psalm. 50 (v. 7) : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum·,* etc. Job 25 (v. 4) secundum versionem Septuaginta interpretum: *Nemo mundus a sorde nec infa/ns unius diei.* Praesertim notandus est locus ad Rom., 5 (v. 12) : *Per unum hominem peccatum introivit,* etc. Ubi cavenda est explicatio Erasmi, quae est pelagiana; nititur enim quod loquatur Paulus de ingressu peccati per imitationem, cum tamen manifestissime loquatur ad litteram de ingressu peccati per originem. Quae expositio amplectenda est de fide, ut asseritur in concilio Milevitano c. 2, cujus verba referuntur *De consecratione,* d. 4, can. *Placuit.* Eadem veritas definitur in concilio Arausicano can. 2, ,et specialiter in concilio Tridentino ses. 5, in principio in decreto de peccato originali.

DUBIUM PRIMUM

Pro intelligentia hujus materiae dubitatur primo: Utrum **peccatum originale ad homines derivatum sit vere et proprie peccatum.**

4. — Argumenta pro parte negativa. — Et arguitur *primo* pro parte negativa. Nam peccatum, secundum Augustinum lib. 2 *Contra Faustum.,* cap. 27, est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei aeternam; sed peccatum primi parentis respectu parvulorum non est dictum, etc.: ergo non est proprie peccatum.

5. — *Secundo.* Peccatum, nihil aliud est quam deordinatio voluntatis a regula rationis et bono divino; sed parvuli proprie loquendo non sunt deordinati voluntarie a bono divino: ergo. Minor probatur. Voluntas extrinseca unius hominis non potest intrinsece deordinare voluntatem alterius: ergo voluntas primi parentis non potest intrinsece deordinare. voluntatem parvuli. Ergo parvulus non contrahit proprie peccatum.

Confirmatur. Si homo nasceretur in puris naturalibus, eamdem deordinationem haberet quam nunc quando nascitur in natura lapsa; sed tunc non contraheret aliquid quod esset proprie peccatum: ergo nec modo. Minor patet. Major probatur. Nam tunc ex parte intellectus esset eadem ignorantia, ex parte voluntatis eadem infirmitas ad bonum, ex parte appetitus sensitivi eadem pugna et rebellio contra rationem: ergo universaliter esset eadem deordinatio.

6. — *Tertio* et ultimo arguitur. De ratione peccati proprie est voluntarium, ut supra saepe diximus; sed peccatum originale non est voluntarium parvulis: ergo, etc. *Dices* non esse voluntarium voluntate personali

et propia, sed voluntate primi parentis: *contra*„ ergo non est peccatum parvulo, sed tantum primo parenti. Et ex consequenti filii qui nascuntur ex primo parente solum dicentur peccatores denominatione extrinseca, id est filii parentum peccatorum.

Confirmatur argumento Durandi. Nullus culpatur nisi ex eo quod est in ejus potestate; sed quod contrahitur per naturalem originem non est in potestate nascentis: ergo non est culpa proprie loquendo nascenti. Major est Aristotelis 3 *Ethicorum, c.* 5 (1).

7. — Solutio dubii. — In hac difficultate solet citari Durandus pro parte negativa in 2, d. 30, q. 2. Sed re vera nihil tale asserit, sed solum affirmat quod peeatum originale non est tam proprie voluntarium sicut peccatum actuale, et consequenter quod non est ita proprie culpa, quoniam peccatum actuale est voluntarium voluntate propria et personali, quae quidem magis dicitur voluntas mea quam voluntas alterius. Et ita ait se intellexisse quoties alias dixit quomodolibet peccatum originale non esse proprie peccatum, id est non propria et personali voluntate contractum. Sed Ambrosius Catherinus videtur declinasse in hanc partem negativam, cui displicet modus explicandi traductionem peccati originalis quem sequitur divus Thomas in hoc articulo, de quo dicemus infra. In hac etiam sententia sunt aliqui quos citat Capreolus in 2, d. 30, q. unica, a. 2, arg. 2 contra secundam conclusionem.

8. — Pro solutione *notandum primo* quid nominis peccati originalis ex Ferrariensi, 4 *Contra gentes, c.* 50. Peccatum originale significat quemdam defectum naturae habentem rationem culpae, quem homo contrahit a sua generatione naturali, propter quod dicitur peccatum originale, id est ab origine hominis contractum.

Secundo nota quod, licet de ratione peccati sit voluntarium, non tamen voluntate propria ejus cui imputatur, sed sufficit quod sit voluntarium voluntate alterius, ut patet in exemplo homicidii quod imputatur membro, adducto a divo Thoma in articulo. Esse autem voluntarium voluntate aliena contingit *dupliciter. Uno modo* quando aliquis proprio consensu voluntatem suam transfert in alterum, ita ut quod alius egerit, nomine ipsius gestum sit. Et hoc modo id quod alius facit censetur voluntarium transferenti suam voluntatem in ipsum, quamvis postea sciens illud displiceat. Et hoc modo peccatum originale non potest dici voluntarium parvulis, quia nunquam habuerunt proprium actum quo transtule-

(1) Aristot.. *Ethic. 'Nic.,* l. 3, c. 5, η. 10. Didot, 2, 30.

rint suam voluntatem in id quod Adam esset facturus. *Secwndo modo* dicitur aliquid voluntarium voluntate aliena quia iste censetur aliquid alterius hominis. Et hoc modo peccatum originis est voluntarium omnibus descendentibus ab Adam per seminalem generationem, eo quod voluntas Adae non fuit solum illius, sed omnium posterorum, quia continebantur in illo sicut in originali principio. Quare ipso volente aliquid contra legem divinam quando primo peccavit, omnes censemur voluisse illud.

9. — Unde sit jam **prima conclusio**: *Peccatum originale, quamvis non sit proprium eujusque nostrum ex parte causae, est tamen proprium singulorum ex parte subjecti.* Sensus *primae partis* conclusionis est quod peccatum originale non est commissum a singulis hominibus per actum propriae voluntatis, et ita dicitur non esse proprium nostrum ex parte causae. Probatur, ad Rom. 9 (v. 11): *Cum nondum nati fuissent aut aliquid boni egissent aut mali.* Cujus loci, quamvis sit alius sensus qui ad materiam praedestinationis et reprobationis pertinet, tamen ibi insinuatur parvulos nihil boni aut mali agere per propriam voluntatem. Vide divum Augustinum lib. 1 *De peccatorum meritis,* c. 16 et 17. Et probatur *ratione.* Parvuli non habent proprium actum liberi arbitri: ergo nullum habent peccatum quod ab eorum propria voluntate causetur. *Secunda pars* probatur. Nam singulis hominibus inhaeret peccatum originale et est unicuique proprium, ut definitur in Tridentino, sess. 5 in principio, in decreto de peccato originali, § 4, et asserit divus Thomas quaest. sequenti, art. 2. Ergo est proprium cujusque ex parte subjecti. Item, omnes qui nascuntur ex Adam, formaliter et non sola denominatione extrinseca nascuntur filii irae et peccatores: ergo singulis est peccatum proprium ex parte subjecti. Antecedens probatur ad Rom., 5 (v. 19): *Per inobedientiam unius hominis peccatores constituti swni multi.* Et ad Ephes., 2 (v. 3): *Eramus natura filii irae.* Item, justitiam quam habemus per Christum, licet sit causata ab illo, inhaeret tamen propria unicuique nostrum: ergo similiter macula peccati originalis, quamvis sit causata a primo parente, inhaeret tamen propria unicuique nostrum formaliter loquendo.

10. — **Secunda conclusio:** *Peccatum originale est nobis voluntarium, et vere et proprie est peccatum; et contrarium hujus est haeresis pelagiana. Primam partem* hujus conclusionis docet eleganter Augustinus lib. 1 *Retractationum,* cap. 13 dicens, "illud quod in parvulis dicitur peccatum originale, cum adhuc non utantur libero arbitrio voluntatis, non absurde etiam dicitur voluntarium, quia ex primi hominis mala voluntate con-

tractum, factum est quodammodo hereditarium" (1). Item probatur. Ratio peccati salvari non potest sine ratione voluntarii: ergo cum peccatum originale vere sit peccatum, est etiam nobis voluntarium. *Secunda pars* conclusionis definita est in concilio Milevitano, Arausicano et Tridentino, ubi supra. Et probatur, ad Ephes., 2 (v. 3) : *Eramus natura filii irae,* id est, digni ira Dei, quae non incurritur nisi propter veram culpam. Vide Augustinum *Super Psalmum* 50, ibi: *Ecce enim in iniquitatibus,* etc., ubi ait, neminen nasci nisi trahens meritum poenae (2). Sed meritum poenae est vere et proprie peccatum. Ergo. Probatur ratione. Christus propriissime dicitur redemptor, non solum adultorum, sed etiam parvulorum: ergo captivitas spiritualis proprie invenitur in parvulis, et non solum in adultis. Haec autem est vere et proprie peccatum. Ergo.

Confirmatur ex illo I Cor., 15 (v. 22) : *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo .omnes vivificabuntur.* Sed qui vivificantur per Christum proprie assequuntur justitiam spiritualem. Ergo qui moriuntur in Adam incurrunt vere et proprie peccatum, quod est mors animae.

11. — Solutio argumentorum. — Ad argumenta in contrarium respondetur. Ad *primum,* quod forte illa definitio Augustini solum convenit peccatis actualibus. Sed melius dicitur quod peccatum originale est factum contra legem Dei, fuit enim inobedientia unius hominis ad legem Dei origine transfusa in omnes filios: ad Rom., 5 (v. 19) : *Sicut per inobedientiam unius hominis,* etc. Vel etiam potest dici quod est concupitum contra divinam legem, quoniam illud primum peccatum primi parentis fuit appetitus propriae excellentiae, et in illo peccavimus omnes, juxta illud Apostoli (ad Rom., 5, 12) : *in quo omnes peccaverunt,* id est in quo peccato, ut Augustinus exponit.

12. — Ad *secundum* respondetur negando minorem. Ad probationem dicitur quod peccatum originale est peccatum parvulo, et deordinat ejus voluntatem eo modo quo est illi voluntarium. Unde sicut non est voluntarium voluntate propria hujus personae, id est per proprium actum ejus,' ita etiam non deordinat voluntatem ejus per proprium actum, sed per actum primi parentis; quoniam voluntas unius personae considerata in quantum est caput totius humanae naturae potest inficere voluntatem alterius secundum quod est aliquid ipsius. Nam in illa voluntate capitis etiam est voluntaria deordinatio membri. Quare voluntas capitis non com-

et) S. August., *Retractationum,* l. 1, c. 13. ML. 32, 604.
(2) S. August., *Enarrationes in Psalmos,* in Ps. 50, 7. ML. 36, 591.

paratur ad voluntatem membri seu parvuli quasi aliquid omnino extrinsecum, sed quasi aliquid in quo continetur quasi in principio motivo. Ex quo fit quod licet voluntas personae particularis in quantum hujusmodi non possit inficere et deordinare voluntatem alterius, quia est omnino extrinseca, bene tamen voluntas personae gerentis vicem capitis et universalis principii potest deordinare voluntatem alterius transfundendo in illum suam deordinationem per motionem generationis naturalis. Et sicut primus parens accepit justitiam originalem, non solum personaliter, sed pro tota posteritate, ita etiam delinquens non solum personaliter peccavit, sed nomine totius posteritatis. Et ita in illo peccavimus omnes. De hac solutione videte divum Thomam 4 *Contra gentes,* c. 52, ad primam rationem.

Ad *confirmationem* respondetur quod omnes illi defectus qui ibi recensentur non sunt essentialiter peccati, sed sunt poena peccati, considerata natura humana secundum quod condita est a Deo cum dono justitiae originalis. Quare si homo consideretur in puris naturalibus, haberet quidem eosdem defectus consequentes ex parte materiae sive· naturae, sed tunc non haberent rationem poenae, quia homo non nasceretur cum peccato.

13. — Ad *tertium,* negatur minor, et responsio ibi data bona est. Ad *replicam* respondetur negando consequens, nam voluntas primi parentis quando primo peccavit non fuit praecise illius personae ut sic, sed etiam fuit totius naturae. Nam sicut accepit donum justitiae originalis non tantum pro se, sed pro tota sua posteritate, ita praevaricando deliquit non solum in se, sed in eo tota natura. Quare non sola denominatione extrinseca, sed intrinseca et proprie filii Adam nascuntur peccatores, quia cujusque voluntas macula naturae quando concipitur est infecta.

Secundo respondetur cum divo Thoma in hoc articulo, quod ad hoc ut peccatum imputetur parvulo, non requiritur quod contrahatur per actum voluntatis parvuli, sed satis est quod sit volitum voluntate capitis moventis ipsum parvulum motione naturalis generationis, sicut patet in exemplo manus cui imputatur homicidium. Est tamen differentia, quoniam manus vel aliud membrum externum non est capax peccati intrinsece, sed sola denominatione extrinseca; at vero voluntas parvuli est intrinsece subjectum capax culpae, et ideo dicitur peccator intrinsece et filius irae.

Ad *confirmationem* respondetur quod peccatum originale fuit in nostra potestate in primo parente tamquam in capite et principio nostro, et nos potuimus illud vitare in illo principio.

DUBIUM SECUNDUM

14. — Dubitatur secundo **de modo explicandi hanc traductionem peccati originalis**. Nam in hoc semper fuit tanta difficultas, ut Augustinus saepe, maxime in epistola 28, scribens beato Hieronymo, magnis precibus expostulat de hoc edoceri tamquam de re difficillima. Et lib. 3 *De baptismo parvulorum*, cap. 4, suam ignorantiam in hac re ingenue fatetur, scilicet per quas rimulas ingressum fuerit peccatum Adae in animam parvuli a Deo de novo creatam, quod semper interrogabat Pelagius (1).

15. — **Motiva dubitandi.** — Ut autem veritas elucescat arguitur *primo*. Peccati subjectum est anima humana; sed haec non traducitur cum semine virtute generationis naturalis, cum a solo Deo creatur: ergo et peccatum non traducitur.

Dices: traducitur humana natura ex semine infecto, cujus anima est pars, et ita inficitur anima. *Contra,* semen per quod natura humana traducitur non est subjectum capax culpae : ergo natura humana nullum contrahit peccatum ex eo quod genita est virtute seminis.

Confirmatur. Nam quando Adam genuit filios, jam erat illi remissum peccatum; et similiter quando parentes generant, saepe sunt in gratia et merentur per actum generationis: ergo non generant ex semine infecto macula peccati, et consequenter nullum traducunt peccatum.

16. — Arguitur *secundo* contra modum explicandi hanc derivationem peccati originalis quem sequitur divus Thomas in articulo. Primo, quia hoc intendit divus Thomas explicare considerando omnes homines quasi essent unus homo, propter convenientiam in eadem natura quam ab Adam accipiunt. Nam participatione speciei plures homines sunt unus homo. Hoc autem videtur impertinens ad probandum quod peccatum Adae fiat meum. Proba,tur. Nam eadem ratione omnia hominum peccata fierent communia, eum omnes conveniat in eadem natura specifica. Item etiam peccata personalia parentum derivarentur ad filios, quia participant eamdem naturam ab illis. Tunc maxime, quia sequeretur ex hac ratione Christum Dominum contraxisse peccatum originale, quod est contra fidem. Probatur sequela, quia communicat nobiscum in eadem natura. Patet ad Hebr., 2 (v. 14) : *Quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et ille participavit eisdem,* etc.

17. — *Tertio* arguitur contra exemplum adductum de civibus. Nam

(1) S. Augustinus *Epist.*, classis III, epist. 166 (olim 28). ML, 33, 720; Id., *De peccat, mer. et remissione et de baptismo parvulorum*, l. 3, c. 4. ML. 44, 180.

quod fit a gubernatore alicujus communicatis, idcirco a tota communitate factum dicitur, quia cives in idem consenserunt, sive explicite, sive virtualiter quando eum principem elegerunt. At vero nos quando Adam peccavit non eramus in rerum natura, et ita non consensimus in ejus peccatum nec etiam eum in gubernatorem elegimus. Ergo ejus peccatum non derivatur ad nos.

Confirmatur. Nam licet tota respublica soleat puniri pro peccato gubernatoris, sed tamen ejus culpa non invenitur formaliter et intime in civibus, nisi alioquin illi consenserint in peccatum sua propria voluntate. Ergo quamvis omnes posteri Adam puniantur poena privationis justitiae originalis propter peccatum Adae, non tamen quia ille peccavit statim sequitur peccatum in singulis inveniri.

18. — *Quarto* arguitur contra exemplum membri et voluntatis moventis illud, quod hic potissime adducitur a divo Thoma. Nam voluntas movens membrum movet illud quod erat jam existens ad executionem culpae, et ita membrum 'fit particeps culpae. At vero Adam motione generationis non movet ad culpam hominem jam existentem, sed per motum generationis facit hominem existere cum tali defectu, scilicet originali justitiae, quo quidem fit particeps poenae, sed non culpae. Ego hoc exemplum nullo modo rem declarat.

Confirmatur. Quoniam membrum in exemplo posito est instrumentum voluntatis exequens ejus imperium. Sed nos quando Adam consensit in culpam non possumus nos ejus membri censeri, cum tunc nondum essemus. Ergo.

19. — *Quinto* arguitur. Nam divus Thomas ad hoc tandem redducere videtur traductionem peccati originalis, quia scilicet Adam motu generationis naturalis movet nos. *Contra hoc arguitur: primo,* quia movere motu generationis naturalis solum arguit quod Adam sit principium naturale omnium nostrum; hoc autem non sufficit ut unus homo moveat alterum ad culpam, sed requiritur quod fiat ejus principium secundum esse morale, nam peccatum est aliquid morale: ergo traductio peccati non bene redducitur ad motum generationis naturalis tamquam ad fundamentum.

Tum etiam, nam eadem ratione sequeretur quod si Adam non peccaret, peccante Cain, culpa ejus transfunderetur ad nos. Probatur, nam etiam ille movet nes motu generationis naturalis, immo haec eadem ratio procedit de derivatione culparum ab omnibus aliis parentibus, cum omnes alii moveant filios motu generationis naturalis.

Dices quod alii parentes non acceperunt donum commune pro tota natura, nec cum illis fuisse innitum pactum de conservando illud bonum pro tota sua posteritate; et ideo peccata eorum semper censentur peccata personalia et non peccata naturae. *Contra,* nam supponamus idipsum quod Deus pepigit cum Adam quantum ad donum justitiae originalis non cum illo, sed cum Cain pepigisse; et tunc procedit argumentum factum.

20. — Praenotanda ad solutionem dubii.— Pro resolutione *nota: primo,* quod sicut aliae res fidei non possunt demonstrari, sed quantumvis explicentur, manent obscurae nobis, ita etiam traductio peccati originalis, quae sola fide tenetur, quantumvis explicetur, manet obscurissima, sed tamen certissima. Quare exempla seu congruentiae quae afferuntur a theologis non sunt reputandae demonstrationes per omnia convincentes intellectum. Sed inter eas quae afferuntur optimae sunt adductae a divo Thoma in articulo.

Nota secundo, quod ad hanc traductionem peccati originalis intelligendam non solum oportet considerare Adam tamquam principium et caput omnium hominum secundum esse naturale, sed etiam tamquam principium eorum secundum esse morale. Unde divus Thomas 1 p., q. 94, a. 3 docet quod primus parens productus fuit a Deo non solum cum perfectione corporis, sed etiam perfectus quantum ad animam. Nam sicut perfectio corporis requirebatur ad hoc ut esset statim principium hominum mediante generatione naturali, ita etiam animae perfectio in cognitione omnium rerum exigebatur ad hoc ut esset principium hominum per instructionem et gubernationem, quod pertinet ad rationem capitis secundum esse morale.

Nota tertio, quod in prima hominis conditione oportet considerare Deum contullisse primo homini donum justitiae originalis hac lege et pacto, ut si in gratia et obedientia Dei permansisset, non tantum sibi, sed etiam pro tota sua posteritate donum illud conservaret, ita ut in omnes ejus filios derivaretur; si autem inobediens Deo existeret, donum illud non tantum sibi, sed toti posteritati perderet. Et hoc est donum accepisse, non solum ut persona privata, sed ut caput et principium hominum et nomine totius naturae. Et ita donum justitiae originalis dicitur donum naturae. Et quamvis magister Soto, primo libro *De natura et gratia,* capite decimo, hoc pactum tamquam fictitium rejiciat, sed certe immerito, nam habet fundamentum in sacra scriptura, Oseae, cap. 6 (v. 7): *Ipsi sicut Adam transgressi sunt pactum, ibi praevaricati sunt in me.*

Quern locum optime explicat divus Hieronymus ibi ad nostrum propositum. Et ad Coloss., 2, vocat Apostolus hoc pactum chirographum, quasi aliquid nostra manu scriptum quo obligati sumus et pactum inivimus cum Deo in primo parente, et ille vice omnium. Vide Augustinum de hac re secundo libro De *nuptiis et concupiscentia,* cap. 11, qui optime fundat hoc pactum occasione illius loci Genes., 17 (v. 14) : *Masculus cujus praeputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima, ejus de populo suo, quia pactum meum· irritum fecit* (1).

Nota quarto, quod ex ejusmodi pacto inito cum Adam et in eo nobiscum statim sequitur quod Adam et omnes nos contraxerimus debitum habendi justitiam originalem, quoniam Deus conferens illam Adae eo ipso quantum est in se contulit nobis omnibus; et ita sine novo merito transfunderetur ad omnes filios Adam per solam generationem naturalem si non poneretur obex. Itaque ex ista collatione facta primo parenti, non solum ipse, sed et omnes ejus filii facti sumus debitores justitiae originalis, et voluntas cujusque nostrum facta est debitrix justitiae, nam ita fuit data Adae, ut ex vi illius dationis, quantum erat ex parte Dei, dabatur voluntati cujusque nostrum, nisi Adam posuisset impedimentum. Ex quo jam incipit patere ratio culpae originalis traductae ad nos, quoniam nascimur cum debito habendi justitiam originalem, et simul cum carentia illius. Ergo intelligimur nasci cum peccato et culpa, nam carere eo quod quis tenebatur habere, culpa quaedam est.

21. — Solutio dubii. — His suppositis, ad dubium respondetur quod *optimus modus explicandi traductionem peccati originalis est quem tradit divus Thomas in hoc articulo.* Probatur. Nam per hunc modum explicatur qualiter culpa unius hominis alteri communicatur et sit alteri voluntaria : ergo aptissimus est iste modus. Probatur consequentia, nam in hoc consistit tota difficultas transfusionis peccati originalis. Antecedens autem probatur explicando rationem divi Thomae, quae consistit in hoc quod omnes filii Adam sunt quasi multa membra unius corporis, et Adam consideratur ut anima vel voluntas movens hujusmodi membra. Sed in corpore ita contigit, quod actus peccati, ut homicidium, redundat in manum et imputatur ei ex eo quod movetur a voluntate totius hominis, quamvis manus non velit homicidium voluntate propria. Ergo similiter etiam peccatum Adae imputabitur filio ex eo quod movetur a primo parente motu generationis naturalis tamquam membrum ejus, quoniam Adam est

(1) S. August., *De nuptiis et concupisc.,* l. 2, c. 11. ML. 44, 449-450.

quasi voluntas communis omnium hominum, qui tamquam membra ejus moventur ab ipso tamquam a communi voluntate. Probatur secundo. Nam manus per hoc quod movetur a voluntate constituitur actu instrumentum ejus, et ex hoc ipso, supposito quod est capax culpae, participat culpam voluntatis. Sed similiter parvulus per hoc quod generatur ab Adam constituitur actu membrum ejus; nam si aliter produceretur, membrum Adae non fieret. Ergo ex hoc ipso participat culpam primi parentis. Probatur consequentia. Nam motio generationis naturalis in hoc convenit cum motione imperativa voluntatis respectu manus, quod utraque constitui; rem motam in hoc quod est esse actu aliquid meventis. Ergo cum sit aliquid ejus, poterit meritum vel culpam transfundere in ipsam rem motam. Haec amplius in solutione argumentorum explicantur. Unde ad ea respondetur.

22.— Solutio argumentorum. — Ad *primum,* negatur consequentia, et solutio ibi data est optima. Ad *replicam* vero respondetur quod divus Thomas, q. 4 *De malo,* a. 1 ad nonum videtur dicere quemdam defectum moralem esse in semine per modum intentionis, sicut intentio coloris dicitur esse in aere, et propterea semen posse producere similem imperfectionem moralem in prole. Cujus occasione Capreolus in 2, d. 31, a. 3 ad primum argumentum contra secundam conci, ita intelligit divum Thomam, quasi aliqua virtus deficiens inveniatur in semine secundum esse imperfectum quod vocatur intentionale, quae virtus sit causativa directe peccati originalis in prole. Hoc tamen falsum est et irrationabile, nam culpa originalis forte non est aliquid positivum formaliter loquendo, ut putant viri doctissimi. Ergo non oportet ponere aliquam qualitatem directe productivam ejus. Item, quia chimericum est dicere quod semen sit subjectum recipiens culpam moralem. Respondetur ergo ad replicam concedendo antecedens, et distinguo consequens. In semine non est actualiter culpa quam possit transfundere, concedo; non est virtualiter ut in causa efficiente instrumental!, nego. Ubi nota quod in semine et est virtualiter humana natura, et est etiam virtualiter peccatum originale; differenter tamen. Quia natura humana est in semine ut in instrumento naturali directe et quasi principaliter. Non quod semen sit causa principalis naturae, sed quia in ipso est virtus causae principalis directe et principaliter tendens ad productionem naturae. At vero peccatum originale est in semine concomitanter, quia semen est productivum humanae naturae, quam comitatur originale peccatum.

Divus autem Thomas dixit in semine esse defectum moralem ad hunc

sensum, non quod ibi sit aliqua qualitas actu moralis, sed quia in semine invenitur privatio justitiae originalis suo modo, in quantum in illo est virtus imperfecta non valens causare naturam cum justitia originali. Et ideo haec virtus dicitur moralis, quia secundum illam imperfectionem tendit in malum morale.

Dicitur autem a divo Thoma peccatum originale esse intentionaliter in semine: *vel* quia ibi est similitudo quaedam peccati originalis proportionis illi peccato quod invenitur in natura producta. Nam sicut peccatum originale est quaedam privatio justitiae originalis in humana natura, ita etiam in semine invenitur privatio virtutis productivae humane naturae eum justitia originali. Ita explicat Terrariensis 4 *Contra gentes,* c. 50. Et habet haec explicatio fundamentum in divo Thoma. Nam in illa solutione ad nonum in q. 4 *De malo,* explicans divus Thomas hunc defectum moralem in semine inventum, dicit quod ex peccato primi parentis destituta est caro ejus illa virtute, ut ea possit decidi semen per quod originalis justitia in filios propagetur, et ita defectus hujus virtutis in semine est defectus moralis. Sed *secundo* dicitur esse peccatum originale intentionaliter in semine, non quod ibi sit aliqua qualitas positiva, sed per hoc solum quod semen ordinatur ad propagandum peccatum originale, sicut intentio ordinatur ad illud cujus est intentio. Et sicut gratia dicitur esse in sacramentis per modum cujusdam intentionis, quia sacramenta sunt instrumenta divinae virtutis causativa gratiae, per hoc quod moventur a superiori agente, ita etiam peccatum originale dicitur esse intentionaliter in semine Adam, quia est instrumentum ejus causativum naturae infectae peccato per hoc quod movetur ab Adam primo peccatore. Et haec explicatio mihi videtur subtilior et verior, quam ex parte insinuat Cajetanus in hoc articulo.

Ad *confirmationem* respondetur quod Adae et aliis parentibus, quando justificati sunt, remissum fuit peccatum originale quantum ad reatum, quia mens hominis per gratiam quando justificatur subditur Deo; at vero manet peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animae et ipsius hominis. Et quia homo quando generat non generat secundum mentem, sed secundum hanc partem inferiorem deordinatam, ideo per generationem traducit peccatum originale. De quo divus Thomas eleganter art. 3 sequenti ad secundum.

23. — Ad *secundum* argumentum respondetur quod licet illo argumento convincatur Catherinus in opusculo *De lapsu hominis et peccato originali* ad repellendum exemplum divi Thomae in hoc articulo, sed perpe-

ram, nam procedit ex malo intellectu. Sic ergo est explicandus divus Thomas. Non quod ideo homines contrahant peccatum originale quia conveniunt in eadem natura specifica cum primo parente, sed quia omnes trahunt naturam humanam ab illo tamquam a primo capite per naturalem generationem, et cum natura contrahunt, id est simul trahunt peccatum naturae. Attulit autem divus Thomas dictum Porphyrii, quasi in confirmationem suae sententiae. Nam si licuit Porphyrio dicere quod "propter participationem speciei plures homines sunt unus homo", multo magis hoc licebit propter participationem naturae ab uno individuo. Ad aliam vero probationem, respondetur quod peccata aliorum parentum et etiam peccata Adae, praeter primum peccatum, non sunt traducibilia, quia sunt pure personalia, ut docet divus Thomas art. sequenti. Ad aliud vero de Christo Domino, respondetur quod nullam habet apparentiam, nam ad traductionem peccati originalis non sufficit communicare in eadem natura cum Adam, sed necessarium est communicare in eadem natura propagata per peccatum originale ; quod in Christo non contingit, quia non ex virili semine, sed mystico spiramine Verbum Dei factum est caro.

24. — Ad *tertium* respondetur quod exemplum communitatis ad hoc praesertim adducitur a divo Thoma ut probet plures homines posse habere rationem unius. Non tamen oportet quod exemplum per omnia quadret, sed quantum ad hoc quod, sicut id quod fit a gubernatoribus civitatis dicitur fieri a tota civitate, ita etiam quod factum est a primo illo gubernatore Adam factum dicitur a tota sua posteritate.

Ad *confirmationem* respondetur eodem modo sicut ad principale argumentum, scilicet quod non oportet exemplum quadrare in omnibus.. Est differentia inter Adam et alios gubernatores communitatum; nam quantumvis errent in gubernatione communitatis, errores tamen eorum in ratione culpae sunt pure personales, et sic non transeunt ad subditos nisi ipsi consenserint. At vero primum peccatum Adae non fuit pure personale, sed simul fuit peccatum totius naturae, et ita non sola poena, sed etiam culpa comitatur naturam in quoscumque derivetur.

25. — Ad *quartum*, respondetur quod exemplum de membris et voluntate est optimum eorum quae in hanc rem adducuntur, de quo vide Cajetanum hic. Consistit ergo similitudo in hoc. Nam sicut per se loquendo motus quo voluntas movet manum constituit eam actu instrumentum, ita etiam motus generationis naturalis quo Adam movet hunc parvulum constituit eum actu membrum suum, ut supra diximus in secunda probatione nostrae conclusionis. Quod autem manus praeexistat motui volun-

tatis, parvulus autem non praeexistat motui generationis, non tollit proportionem, sed potius juvat. Nam sicut ad culpam actualem moveri non potest nisi praeexistens, ita e contrario ad culpam originalem moveri non potest id quod praeexistit, nam movetur ut tunc oriatur et producatur cum tali defectu originis. Contra rationem autem ejus quod producitur est quod praeexistat. Ad *confirmationem* respondetur distinguendo minorem. Nos non eramus tunc quando peccavit Adam membra in actu, concedo; virtualiter et in potentia, nego. Quando autem actu generamur, efficimur ejus membra in actu et tunc contrahimus actu peccatum originale.

26. — Ad *quintum* respondetur distinguendo majorem. Generare enim absolute consideratum est actio quaedam naturalis, et ita solum arguit principium naturale; at vero generare eo modo quo generat Adam non tantum arguit principium naturale, sed etiam principium morale. *Difficultas tamen est* in explicando quomodo Adam operetur tamquam principium morale, quando transfundit peccatum in parvulum; nam tunc nec consulit, nec suadet, nec praecipit. *Respondetur* quod per actum generationis naturalis Adam operatur naturaliter actu, moraliter vero in virtute, quatenus non solum producit sibi simile in natura ut vivens, sed etiam producit simile in natura destituta justitia originali, quam voluntarie perdidit pro se et pro filiis generandis. Unde generat non solum tamquam pater, sed etiam tamquam pater invisus Deo generat filios invisos; sicut e contra, si ipse conservaret justitiam originalem, generaret filios non quomodolibet ut vivens, sed tamquam vivens Deo dilectus cum dono supernatural! pro se et pro tota sua posteritate, sicut etiam Secundus Adam, qui est Deo dilectus, generat spiritualiter filios Dei amicos utpote ex Deo natos. Quare sicut Adam generans est principium naturale, et simul etiam virtualiter morale, ita etiam instrumentum quo mediante operatur, scilicet semen, est actu naturale habens actu virtutem naturalem. Sed virtualiter habet quamdam moralem deficientiam non subjective, sed causaliter, quoniam in semine est privatio virtutis traducendi naturam cum justitia originali, quae privatio dicitur defectus moralis. Non quod actu sit aliquid morale in semine, sed quia tendit ad peccatum morale, ut diximus ad primum. Vel secundo dicatur quod Adam modo quando parvulus generatur et contrahit peccatum originale, dicitur virtualiter operari moraliter, ex eo quod aliquando actu operatus est moraliter tamquam caput hujus parvuli, et modo naturaliter generat illum, constituens eum actu membrum ejus.

Ad *confirmationem* respondetur quod difficultas illa in articulo quinto hujus quaestionis examinabitur. Sed pro nunc dico quod, si Deus fecisset idem pactum cum Cain quod fecit cum Adam de justitia originali, talis justitia originalis transfunderetur in omnes filios Cain. At vero non stante pacto cum Cain, sed cum solo Adam, ipso conservante justitiam originalem, etiam Cain peccante, justitia originalis transfunderetur ad posteros. Itaque Cain peccans, Adam conservante justitiam originalem, non transfunderet peccatum originale ad filios, quidquid dicat Scotus.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum etiam alia peccata primi parentis vel proximorum parentum traducantur in posteros

1. — Conclusio est negativa. — Ratio est quia alia peccata praeter primum non corrumpunt naturam corruptione pertinente ad naturam, sed solum corruptione pertinente ad personam.

2. — Arguitur *primo* **contra rationem divi Thomae** in hoc articulo. Nam divus Thomas ideo probat solum primum peccatum posse traduci in posteros, quia per illud tantum subtrahitur donum pertinens ad naturam. Sed haec ratio insufficiens est. Probatur. Nam subtractio boni justitiae originalis non fuit culpa, sed poena et effectus peccati. Ergo ex subtractione boni pertinentis ad naturam male infert divus Thomas traductionem culpae originalis, sed bene infertur derivatio poenae.

3. — Arguitur *secundo:* peccata personalia subtrahunt justitiam originalem ; et tamen non traducuntur : ergo male infertur transfusio primi peccati tantum ex eo quod per illud subtrahitur justitia originalis. Major probatur. Nam justitia originalis vel erat gratia justificans, vel aliquid necessario cum gratia conjunctum, ut docet divus Thomas in 1 p., q. 100, a. 1. Ergo cum peccata actualia removeant gratiam, etiam subtraherent justitiam originalem.

4. — Ad *primum* argumentum respondetur *primo,* quod divus Thomas non propterea solum probat primum peccatum traduci per originem quia per illud aufertur donum justitiae originalis, sed quia per primum peccatum et aufertur donum illud naturae et simul inducitur inordinatio quaedam mentis opposita ordinationi quam faciebat justitia originalis. *Secundo* respondetur quod, ut infra q. 109, a. 2 solet disputari, spoliatio justitiae originalis quam homo habet in natura lapsa, habet rationem culpae

et poenae in quantum est privatio debitae subjectioni ad Deum. Et quia per primum peccatum Adae solum generatur homo privatus hac debita subjectione animae ad Deum, ideo probat divus Thomas solum primum peccatum derivari ad posteros. Habet etiam illa spoliatio rationem poenae in quantum est privatio doni justitiae originalis quod propter inobedientiam primi parentis sublatum est toti naturae cui fuerat collatum. Et de hac privatione non loquitur divus Thomas, ut patet ex illis verbis in art., scilicet et per hujusmodi peccatum induitur inordinatio opposita.

5. — Ad *secundum* argumentum respondetur quod peccata personalia subtrahebant justitiam originalem peccantibus in quantum justitia erat donum perficiens personam eorum, non autem in quantum erat donum naturae. Unde postea propagando naturam simul cum ea transfunderent illud donum.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines

SUMMA TEXTUS

1. — **Conclusio: Secundum fidem, tenendum est quod omnes homines, praeter solum Christum, ex Adam derivati, peccatum originale ex Adam contrahunt.** — Ratio est nam alias non indigerent redemptione quae est per Christum, quod est erroneum. Item, quia sicut ad omnia membra unius corporis potest derivari peccatum actuale quia apta sunt moveri a voluntate, ita etiam ad omnia membra Adae quae moventur ab illo motu generationis derivatur peccatum originale.

COMMENTARIUM

2. — In hoc articulo *duo notanda sunt. Primum,* quod licet probabiliter beata Virgo excipiatur a communi lege contrahendi actu peccatum originale, nihilominus tamen propositiones universales quae de hac re in sacra scriptura inveniuntur, universaliter sunt asserendae, ut est illud Rom., 3 (v. 23): *Omnes peccaverunt et egent gloria Dei,* id est, ut Deus miserendo glorificetur in illis; et ad Rom., 5: *In quo omnes peccaverunt;* et secundae ad Cor., 5: *Si unus pro omnibus mortuus est: ergo omnes mortui sunt.*

Secundo notandum, quod illi qui excipiunt beatam Virginem ab hac regula generali, tenentur fateri secundum fidem catholicam quod beata Virgo indiguit redemptione, et de facto redempta est per Christum. Quod si quis objiciat: Beata Virgo nunquam fuit captiva captivitate peccati: ergo non fuit redempta. Respondetur quod captivitas peccati duplex est. Quaedam actualis, quae incurritur ab omnibus filiis Adae quando per generationem naturalem actu contrahunt peccatum originale. Alia est captivitas quasi aptitudinalis, quae nihil aliud est quam necessitas incurrendi peccatum originale ex ipsa naturali derivatione per generationem ab Adam, secundum quam omnes filii Adae geniti ab eo seminaliter dicuntur obnoxii peccato originali. Igitur beata Virgo, licet non fuerit liberata a prima captivitate, fuit tamen simpliciter et absolute redempta, quia non solum indiget redemptione qui actu tenetur captivus, sed etiam ille qui habet necessitatem incurrendi captivitatem.

Advertendum tamen est hanc exceptionem non esse extendendam ad alios. Itaque erroneum esset asserere alium filium genitum ab Adam praeter beatam Virginem non incurrisse peccatum originale. Ratio est, quoniam in ordine ad alios nulla est sufficiens ratio exceptionis a regula generali sacrae scripturae, nec etiam est auctoritas sanctorum patrum aut Ecclesiae censentis hoc tamquam probabile. Ergo erit erroneum.

DUBIUM UNICUM

Dubium est **circa solutionem ad secundum** : qua ratione parentes baptizati vel alias justificati transfundant peccatum originale in filios quod ipsi non habent. Respondet divus Thomas quod per baptismum aboletur peccatum originale quantum ad reatum, permanet tamen actu.

3. — Argumenta in contrarium. — Contra hanc doctrinam arguitur *primo.* Peccatum originale vere aufertur per baptismum in ratione **culpae**, cum homo tunc regeneretur ex aqua et Spiritu Sancto et adquirat gratiam justificantem. Ergo peccatum originale non manet actu in homine justificato. *Confirmatur.* Nam eo ipso quod peccatum originale deletum est quantum ad reatum, non potest manere actu. Probatur. Nam deleri quantum ad reatum est auferri quantum ad imputationem ad culpam et ad poenam aeternam. Ad Rom., 8 (v. 1) : *Nihil ergo nunc damnationis est his qui sunt in Christo Jesu.* Ergo si nec macula perseverat nec imputatio ad poenam aeternam, non manet actu peccatum originale.

4. — Arguitur *secundo.* Nam vel peccatum originale manet actu quan-

tum ad formale et essentiale ipsius, quod est inordinatio rationis ad Deum, aut solum manet actu quantum ad inordinationem virium inferiorum animae et corporis, quae dicitur fomes peccati. Non primum, nam per gratiam justificantem aufertur illa inordinatio et componitur ratio cum Deo Secunda autem inordinatio, etiamsi permaneat, non habet rationem culpae, sed solum est poena peccati originalis. Ergo culpa originalis non manet actu in homine baptizato.

5. — Arguitur *tertio*. Id quod manet in parentibus post baptismum, solum est poena peccati originalis. Ergo si quid transfundunt, illud solum est poena, et non culpa. Antecedens jam probatum est in primo et secundo argumento, et est expressum divi Thomae hic in solutione ad secundum. Consequentia vero probatur. Tum quia nemo dat quod non habet: ergo cum parentes non habeant culpam, non communicant culpam suis filiis. Tum etiam quia ideo parentes traducunt peccatum originale, quoniam generant in quantum retinent aliquid de vetustate Adae. Sed talis vetustas permanens in parentibus solum est poena peccati et fomes, et non culpa, a qua renovati sunt, secundum illud Ephes., 4 (v. 23): *Renovamini spiritu mentis vestrae et induite novum hominem; et* ad Rom., 6 (v. 6): *Vetus homo noster simul crucifixus est ut destruatur corpus peccati.* Ergo solum transfundunt in filios vetustatem Adae quantum ad poenam quam habent et non culpam.

6. — Solutio dubii. — Pro solutione *nota primo, ex* divo Thoma *De malo,* q. 4, a. 6 ad quartum, quod cum peccatum originale opponatur justitiae originali, sicut haec componebat superiorem partem animae cum Deo, ordinabat vires inferiores, et conservabat corpus sine corruptione, sic etiam e contrario peccatum originale tria opposita in nobis causât, scilicet deordinatio mentis, rebellionem carnis, et corporis corruptionem.

Secundo nota quod per baptismum aufertur peccatum originale quantum ad illud primum, nam datur gratia justificans per quam superior pars animae componitur cum Deo; non autem aufertur quantum ad secundum et tertium, quia non datur animae virtus per quam possit continere appetitum sensitivum sine ulla rebellione contra rationem, nec etiam corpus sine corruptione conservare.

Ex quo *sequitur primo,* quod in homine baptizato invenitur novitas 'Christi in superiori parte animae, et vetustas Adae secundum partem inferiorem. Nam gratia perdita' per peccatum cum fructu originalis justitiae, recuperatur sola per baptismum, sine fructu justitiae originalis pro statu viae, postea in ultima resurrectione hunc fructum paritura.

Sequitur secundo, quod cum homo baptizatus generet filios non secundum partem superiorem animae, sed secundum inferiorem, consequenter, communicando illis naturam per generationem, non communicat illis novitatem Christi, sed vetustatem Adae quae invenitur in parte inferiori,

I. — Ad dubium ergo propositum respondetur, quod ideo baptizatus transfundit peccatum originale in prolem, quia per generationem naturalem communicat illi naturam quara ab Adam suscepit infectam peccato naturae, et eo modo communicat illam quo suscepit a principio a primo parente. Divus Thomas autem, in ad secundum, reduxit hoc ad fomitem qui invenitur in homine baptizato, ut ostendat proportionem quae est inter proximos parentes et Adam quantum ad causandum peccatum originale; nam agentia proxima debent proportionari primis, et instrumenta causis principalibus. Adam vero in causando peccatum originale habet se veluti agens primum. Parentes vero proximi sunt agentia proxima et. quasi instrumenta. Oportet ergo quod parentes proximi, transmittentes peccatum originale quatenus generant in virtute Adae, habeant aliquam conformitatem cum Adam. Conformitas autem consistit in hoc quod retineant aliquid de vetustate Adae. Quae vetustas potest intelligi *dupliciter:* scilicet, *negative,* hoc est, quod non sint omnino renovati ad vitam caelestem, nec omnino habeant novitatem secundi Adae qualis erit in gloria. Et hujusmodi vetustas est per se necessaria ad generandum filios irae. Nam si per impossibile, homo in statu gloriae generaret, filios, certe non videretur quod transfunderet in eos peccatum originale. *Secundo modo* potest intelligi haec vetustas *positive,* ita quod aliquid deordinationis primi parentis permanserit in proximis parentibus, saltem in appetitu sensitivo et in corpore. Et conformitas secundum hanc vetustatem requiritur in proximis parentibus ad hoc ut sint proportionata instrumenta ad generandum filios irae, supposita lege divina de traductione peccati originalis. Nam per hanc vetustatem proximi parentes ostendunt se conformes primo parenti, et adhuc retinent naturam infectam quam ab illo acceperunt et filiis communicant. Et hoc solum voluit dicere divus Thomas in illa solutione ad secundum. Non quod ratio principalis et per se quare Petrus generat filios irae sit quia habet fomitem et corruptibilitatem in corpore, sed quia generando secundum partem inferiorem, in qua invenitur ejusmodi infectio et vetustas, de facto operatur ut instrumentum Adae conforme et illi proportionatum.

Et quod haec interpretatio divi Thomae sit amplectenda probatur. Nam si Deus miraculose auferret a Petro fomitem et corporis corruptio-

nem, constituendo illum sicut primum hominem in statu innocentiae per justitiam originalem illi communicatam, tantum pro sua persona, multo verosimilius est quod Petrus in illo statu generaret filios irae. Ergo ratio et causa per se propter quam modo generat filios irae non est fomes aut corruptibilitas corporis, sed haec erit conditio ad hoc ut modo de facto Petrus generet filios irae tamquam instrumentum proportionatum Adae

8. — Solutio argumentorum. — Hoc supposito ad argumenta respondetur. Ad *primum* concedo antecedens, et distinguo consequens. Non manet actu absolute in ratione culpae, concedo; at vero manet actu cum hac limitatione, scilicet quantum ad fomitem et corporis corruptibilitatem. Et cum hac limitatione loquutus est divus Thomas ad secundum. Et per idem patet ad *confirmationem*.

9. — Ad *secundum* respondetur quod peccatum originale manet in baptizatis solum quantum ad materiale et in ratione poenae, et non culpae. Quia tamen adhuc retinent naturam non omnino renovatam, nec cum omnimoda novitate Christi qualis erit in statu gloriae, ideo quando generant communicant naturam cum vetustate Adae, quamvis ipsi personaliter sint renovati et solum habeant poenam peccati originalis.

Sed *dices* si sola poena peccati originalis manet in homine baptizato, quomodo ergo transfundit culpam in ratione culpae quando generat et non solum poenam? *Respondetur primo,* ut supra diximus, quia generat in virtute Adae peccatoris. Unde transfusio peccati originalis potius tribuitur primo parenti quam proximis parentibus. *Secundo* respondetur ex divo Thoma in 2, d. 31, q. 1, a. 1 ad quartum, quod illa poena peccati originalis quae manet in parente baptizato potest dupliciter considerari. Primo, secundum se, hoc est in quantum est poena solum, et ita mediante illa non potest causari culpa originalis. Secundo consideratur in quantum est effectus culpae. Et hoc modo virtute illius potest causari culpa originalis, quia etiam in illa poena manet virtus culpae, sicut virtus causae manet in suo effectu. Videatur de hoc Ferrariensis 4 *Contra gentes,* c. 52 ad quartam rationem divi Thomae, et vide eumdem divum Thomam q. 4 *De malo,* a 6 ad septimum.

Ex dictis satis patet ad *tertium* argumentum solutio.

10. — *Nota* in fine hujus articuli, quod id quod dicit Cajetanus in hoc commentario circa solutionem ad secundum, scilicet propterea peccatum originale manere actu in homine baptizato quia vere manet post baptismum privatio justitiae originalis, mihi non probatur: tum quia privatio justitiae originalis quae manet in homine justificato non est peccatum;

tum etiam quia post baptismum non manet in nobis debitum habendi justitiam originalem; tum etiam quia non videtur consonum sanae doctrinae absolute asserere quod in homine justificato per baptismum manet actu peccatum originale, cum baptismus sit remedium ad delendum illud. Unde et divus Thomas nunquam dixit peccatum originale manere actu in homine baptizato, sed solum cum hac limitatione, manet actu quantum ad fomitem et corporis corruptionem.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum si aliquis ex humana carne formaretur miraculose contraheret originale peccatum

Conclusio est negativa. — Ratio est quia talis non movetur ab Adam motu generationis naturalis.

Ex hac conclusione *sequitur* quod, si Deus formaret nunc hominem ex limo terrae, vel ex cineribus, aut ex sanguinibus mulieris, aut ex alia parte hominis, ex manu scilicet vel ex pede, etc., ille non contraheret peccatum originale. Ratio est quia talis homo non esset filius Adae derivatus ab illo per seminalem generationem.

Secundo sequitur quod Christus Dominus duplici ratione non contraxit peccatum originale. Primo, quoniam ejus anima fuit hypostatice Verbo divino unita; unde repugnat illi quodcumque peccatum, nam statim tribueretur personae, in qua peccatum inveniri est impossibile. Secundo, quia non fuit genitus ab Adam per generationem seminalem; quare etiamsi non esset Deus, virtute suae generationis non contraxisset peccatum originale.

Tertio sequitur quod si aliqui homines generarentur a daemonibus incubis et subeubis per virtutem seminis humani tales contrahunt peccatum originale. Ratio est quoniam jam illi derivantur ab Adam per virtutem activam seminis.

Dubitatur •..**Utrum si homo ille miraculose formatus a Deo de quo loquitur divus Thomas genuisset filios, illi contraxissent peccatam originale.**

Videtur quod sic, nam illi homines essent filii Adam: ergo. Antecedens probatur. Ille dicitur filius Adam qui continetur in illo tamquam in principio; et non secundum animam, quia anima non traducitur: ergo secundum carnem. Sed caro illorum vere fuit in Adam, et adhuc geniti sunt per generationem seminalem. Ergo contrahunt peccatum originale.

Respondetur ad hoc quod, stando in principiis fidei, necessario videtur dicendum quod filii talis hominis non contraherent peccatum originale. Probatur: nam ratio contrahendi peccatum originale est derivari et moveri ab Adam per virtutem activam seminis in generatione naturali. Sed illi homines non descendunt hoc modo ab Adam. Probatur: pater eorum non descendit ab Adam illo modo: ergo nec ipsi filii. Probatur consequentia, quia nos sumus filii Adam mediantibus nostris progenitoribus. Item probatur, nam alias, sequeretur quod, si Christus Dominus generaret filios naturaliter et sine miraculo, quod illi contraherent peccatum originale, quod tamen videtur blasphemum et erroneum.

Ad argumenta in contrarium respondetur quod non sufficit fuisse in Adam secundum corporalem substantiam ad contrahendum peccatum originale, sed requiritur fuisse in illo secundum rationem seminalem; et hoc modo illi homines non fuissent in Adam.

Videte articulum sequentem.

QUAESTIO OCTOGESIMASECUNDA

De originali peccato quantum axi suam essentiam

ARTICULUS PRIMUS

Utrum originale peccatum sit habitus

SUMMA TEXTUS

1. — Supponit divus Thomas unam distinctionem, scilicet quod habitus sumitur dupliciter. Primo, pro qualitate quadam inclinante potentiam ad agendum, ut scientia et virtus. Secundo sumitur habitus pro dispositione bona vel mala alicujus naturae ex multis compositae, praecipue si illa sit veluti in naturam conversa.

Hoc supposito, est **prima conclusio: Peccatum originale non est habitus primo modo.** Probatur, quia non est qualitas inclinans potentiam hominis ad operandum.

Secunda conclusio: Peccatum originale est habitus secundo modo. Probatur, nam est quaedam dispositio inordinata proveniens ex dissolutione illius harmoniae seu consonantiae in qua consistebat ratio justitiae originalis.

Tertia conclusio, ad primum: **Peccatum originale non est pura privatio, sed est quidam habitus corruptus.**

Quarta conclusio, ad ultimum: **Peccatum originale non est habitus infusus neque adquisitus, sed per vitiatum originem innatus.**

COMMENTARIUM

2. — In hoc articulo examinandum est in quo consistat quidditas et essentia peccati originalis, quae est secunda pars principalis hujus tracta-

tus. Et praeter alias opiniones falsas quas de hae re hic refert Medina, **duae opiniones** statim rejiciendae sunt.

Prima est Catharini in opusculo *De casu hominis et peccato originali,* cap. 8, dicentis peccatum originale nihil aliud esse in nobis quam illud singulare peccatum primi parentis-a quo omnes dicimur peccatores. Et dicitur ad nos esse traductum per originem, quoniam poenae illius peccati ad nos derivatae sunt. Itaque non ponit singula peccata originalia in singulis hominibus formaliter existentia, sed solum peccatum illud quod commissum est a primo parente et in eo formaliter extitit, dicit esse originale nostrum. Cujus sententiae fuit Albertus Pighius in suo libro *Controversiarum,* controversia de peccato originali.

Sed tamen *haec sententia est plus quam falsa,* nam ex ea sequitur quod parvuli qui nascuntur ex Adam non sint proprie et formaliter peccatores, sed solum denominatione extrinseca, scilicet ab illo extrinseco peccato quod fuit in Adam; sicut etiam lutherani hujus temporis asserentes nos esse justos, non per justitiam inhaerentem, sed per justitiam quae est in Christo, revera non constituunt hominem formaliter justum, sed solum denominatione extrinseca. Item, sequitur quod in singulis hominibus non sit peccatum originale unicuique proprium, cum solum constituatur unum illud quod fuit in Adam, quod tamen est expresse contra concilium Tridentinum, sess. 5, in decreto de peccato originali.

3. — **Secunda sententia** est, ut fertur, Victoriae dicentis originale peccatum formaliter esse inimicitiam Dei. *Haec tamen sententia falsa est,* quoniam inimicitia est effectus peccati. Ex eo enim quod quis peccat, fit inimicus Dei, et quia manet in peccato, manet in inimicitia. Item, quia vel originale peccatum est odium Dei quo ipse Deus odit peccatorem, vel est odium peccatoris quo detestatur Deum. Non primum, ut constat; neque secundum, nam parvuli habent peccatum originale, et tamen in illis non est odium Dei, immo nec fuit in Adam odium Dei speciale, sed superbia et inobedientia. Ergo. Tandem, quia commune est omni peccato facere inimicum Dei: ergo non est quidditas et essentia specialiter peccati originalis, cum etiam conveniat peccato actuali mortali.

4. — *Punctus* ergo *difficultatis in duobus* consistit. *Primum,* utrum peccatum originale essentialiter et formaliter sit privatio et aversio a bono divino, an vero sit conversio ad bonum commutabile et aliqua qualitas positiva inhaerens animae per modum habitus. *Secundum* est, utrum si ponamus peccatum originale esse privationem justitiae et rectitudinis, sit privatio rectitudinis voluntatis formaliter loquendo, an vero privatio

rectitudinis quae est in voluntate ex amissa justitia originali habeat se materialiter in peccato originali, sicut etiam se habet inordinatio aliarum virium inferiorum animae.

DUBIUM UNICUM

Dubitatur ergo utrum peccatum originale sit privatio et aversio.

5. — Argumenta suadentia essentialiter esse privationem. — Et videtur quod sic. *Primo,* ex divo Thoma art. 3 sequenti, ubi expresse dicit quod formale in peccato originali est privatio justitiae originalis per quam voluntas subdebatur Deo. Et ibidem in fine dicit quod peccatum originale est defectus originalis justitiae. Idem docet q. 3 *De malo,* a. 7 in fine, et q. *4,* a. 2, quam sententiam desumpsit ex beato Anselmo in lib. *De conceptu virginali,* cap. 2 et 3 (1).

6. — *Secundo* arguitur. Peccatum originale est subjective in essentia animae, sicut etiam erat justitia originalis; et non est in voluntate vel alia potentia animae subjective: ergo essentialiter est privatio rectitudinis quam faciebat justitia originalis. Probatur consequentia, quia in essentia animae non potest imaginari alia deordinatio praeter hanc privationem rectitudinis.

7. — *Tertio* arguitur. Si peccatum originale non est privatio vel aversio a bono divino, ergo est conversio ad bonum commutabile. Hoc autem *probatur multiformiter esse falsum. Primo,* quia conversio ad bonum commutabile formaliter et subjective est in voluntate; peccatum autem originale subjective est in essentia animae. Et rursus, si peccatum originale est conversio existens in voluntate, consequenter erit qualitas potentiae inclinans illam ad aliquid agendum; cujus contrarium docet divus Thomas in articulo.

Secundo, quia in Adam proprie fuit peccatum originale, et tamen non fuit in illo habitualis conversio ad bonum commutabile, sed ut plurimum actualis.

Tertio, nam hujusmodi conversio nunquam est peccatum nisi ratione aversionis a bono divino et regula: ergo verius dicetur quod peccatum originale est illa aversio habitualis a bono incommutabile.

Quarto, nam qui dicunt peccatum originale esse conversionem ad bonum commutabile, consequenter tenentur dicere quod est amor et affectus terrenorum, quod tamen communiter reprobatur a theologis.

(1) S. Anselmus, *De conceptu virginali et orig. peccato.* ML. 158, 434-435.

Quinto et ultimo, qui nascitur in peccato originali, non magis est conversus ad bonum commutabile quam homo conditus in puris naturalibus. Ergo peccatum originale non est illa conversio. Patet consequentia, nam alias, homo conditus in puris naturalibus haberet peccatum originale, Antecedens probatur, nam homo conditus in puris naturalibus et homo in natura lapsa, secundum communem doctrinam theologorum quam docet Cajetanus infra, q. 109, a. 2, et Soto, primo libro *De natura et gratia,* cap. 2 et 3, solum differunt sicut nudus et nudatus. Unde in utroque invenitur eadem rebellio carnis contra rationem, eadem propensio ad bonum sensibile, nisi quod in homine condito in puris naturalibus istae sunt conditiones naturae constantis ex contrariis, in homine vero nato in peccato originali sunt poenae ipsius peccati. Ergo peccatum originale essentialiter non est conversio ad bonum creatum.

His argumentis *convincuntur viri doctissimi* ad existimandum *peccatum originale essentialiter esse privationem,* et nihil positivi formaliter includere.

In contrarium autem **est,** quod peccatum originale non est privatio, sed conversio prava ad bonum creatum.

8. — Argumenta suadentia formaliter esse conversionem. — Sunt difficillima argumenta. *Primum,* nam divus Thomas inquirens in hoc articulo quod quid est ipsius peccati originalis, non dicit esse privationem, sed habitum quemdam et dispositionem inordinatam. Et in solutione ad primum dicit quod, sicut aegritudo corporalis includit privationem aequalitatis sanitatis, et praeterea etiam dicit aliquid positivum, scilicet ipsos quatuor humores inordinate dispositos, sic etiam peccatum originale dicit positivum cum privatione. Sed in bona philosophia aegritudo corporalis non est essentialiter privatio, saltem in recto, sed qualitas quaedam et dispositio positiva contraria sanitati. Ergo similiter peccatum originale est quaedam qualitas positiva, scilicet habitus corruptus, ut dicit divus Thomas ad primum.

9. — | *Secundo* arguitur. Peccatum originale non est privatio doni justitiae originalis, ut etiam fatentur auctores contrariae sententiae, neque etiam est privatio rectitudinis et subjectionis quam faciebat justitia originalis tamquam effectum suum formalem. Ergo nullo modo est privatio. Minor probatur. Nam Deus est causa illius privationis rectitudinis: ergo privatio rectitudinis non est formaliter peccatum originale. Consequentia est nota, nam Deus non est causa peccati. Antecedens autem probatur. Nam causa auferens aliquam formam, aufert etiam effectum formalem

ipsius formae. V. gr., qui aufert albedinem, est causa privationis albi et destruit album. Ergo cum Deus abstulerit donum justitiae originalis, cujus effectus formalis erat illa rectitudo mentis, consequenter est causa privationis illius rectitudinis.

10. — *Tertio* arguitur. Privatio rectitudinis primo et per se est in voluntate; peccatum autem originale est in essentia animae, ut docet divus Thomas q. sequenti, a. 2 : ergo peccatum originale non est privatio rectitudinis. Major probatur, quia intelligi non potest privatio rectitudinis in natura rationali ante omnem cognitionem potentiarum ejus; nam antequam intelligamus vel errorem practicum in intellectu vel malam affectionem in voluntate, essentia animae non est magis deordinata quam quaecumque alia natura.

11. — *Quarto* arguitur. Nam qui dicunt peccatum originale esse privationem rectitudinis et subjectionis, consequenter videntur statuere quod non sit habitus, cujus contrarium ex professo docet divus Thomas in hoc articulo.

12. — Arguitur *ultimo*. Privatio rectitudinis et subjectionis non fuit per se et directe volita a primo parente; sed primum peccatum fuit per se et directe volitum : ergo illud primum peccatum non fuit privatio rectitudinis. Ergo etiam in nobis peccatum originale non est privatio rectitudinis et subjectionis. Probatur ultima consequentia, nam illud est in nobis peccatum originale quod fuit peccatum in Adam origine transfusum ad nos.

13. — Solutio dubii. — In hac difficultate *thomistae non procedunt eadem via*. Nam Capreolus in 2, d. 30, q. unica, a. 1, conci. 3 et 4, et Ferrariensis lib. 4 *Contra gentes,* cap. 52, dubio ultimo, et Soto 1 lib. *De natura et gratia,* cap. 9 dicunt formale peccati originalis esse privationem rectitudinis et subjectionis animae quam faciebat justitia originalis; at vero materiale esse concupiscentiam sive deordinationem appetitus sensitivi. Verum est tamen quod inter hoc autores est differentia quantum ad illud "formale". Nam Capreolus et Ferrariensis dicunt ad formale peccati originalis pertinere privationem doni justitiae originalis et simul etiam privationem subjectionis mentis. At vero magister Soto merito censet quod privatio doni nullatenus pertinet ad rationem peccati originalis, sed est prorsus poena ejusdem peccati originalis. Immo inter Capreolum ipsum et Ferrariensem adhuc est differentia. Nam Capreolus et alii moderniores thomistae dicunt in illa privatione subjectionis mentis ad Deum, quam dicunt esse formale peccati originis, putant nullo modo

includi aliquam conversionem positivam; at vero Ferrariensis dicit ibi intrinsece includi deordinatam conversionem ad bonum commutabile, sicut e contrario in perfecta subjectione animae quam faciebat justitia originalis intime includebatur conversio mentis ad Deum. Et haec est *prima thomistarum via*.

14. — At vero dominus Cajetanus in hoc articulo et art. 3 sequenti *alia via* incedit. *Dicit* enim *quatuor. Primum,* quod peccatum originale essentialiter loquendo est quaedam deordinata dispositio, non de quacumque deordinatione loquendo, sed de inordinatione contrarie sumpta. Itaque non solum est privatio ordinis et subjectionis, sed est positiva deordinatio contraria ordini et subjectioni quam causabat justitia originalis.

Dicit *secundo,* quod peccatum originale est habitus et qualitas quaedam deordinata primae partis animae, non utcumque, sed ut illa prima pars cohaeret aliis partibus animae, eo modo quod aegritudo est quaedam qualitas deordinata cujusdam praecipuae partis corporis ut cohaerentis aliis partibus.

Dicit *tertio,* quod illud quod pertinet ad formale peccati originalis duplex est; nam aliquid pertinet per se primo ad rationem formalem peccati originalis, aliquid vero per se secundo. Per se primo pertinet privatio doni justitiae originalis; at vero per se secundo pertinet privatio subjectionis voluntatis quam faciebat justitia originalis.

Dicit *quarto,* quod inordinatio voluntatis quae est per conversionem ad bonum commutabile, et simul etiam deordinatio aliarum virium inferiorum, pertinet ad materiale peccati originalis. Verum est tamen quod inter haec materialia, illa deordinatio voluntatis est quasi formale, quia tenet se ex parte causae moventis vel efficientis.

15.[1] — De hac difficultate sit **prima conclusio**: *Privatio doni justitiae originalis nullo modo pertinet ad rationem peccati originalis in esse culpae.* Haec est contra Cajetanum et Ferrariensem ubi supra, qui dicunt formale peccati originalis esse privationem tum doni justitiae originalis, tum subjectionis quam causabat. Nos vero dicimus privationem doni nullo modo ad culpam pertinere. Hanc conclusionem probat Soto ubi supra cap. 8, et magister Medina in hoc art. Nam quod in Adam non fuit peccatum, sed effectus peccati etiam non est nobis peccatum originale, sed effectus ejus; sed privatio doni justitiae fuit effectus peccati et poena illius in Adam: ergo et in nobis.

16. — **Secunda conclusio**: *Si loquamur de justitia originali quantum*

ad primum ejus effectum formdilem quem faciebat, scilicet subjicere mentem Deo, valde probabile est peccatum originale essentialiter et formaliter esse privationem justitiae originalis, id est hujusmodi subjectionis quam illa causabat. Haec conclusio, ut vehementer suspicor, est divi Thomae in art. 3 sequenti et saepe alias. Nam ubicumque loquitur divus Thomas de ratione formali peccati originalis, docet esse privationem vel defectum justitiae originalis. Ergo saltem erit privatio subjectionis quam primo et per se faciebat justitia originalis. Et *nobiliores thomistae,* quotiescumque loquuntur de ratione formali peccati originalis, dicunt esse privationem doni justitiae originalis, vel saltem esse privationem subjectionis. Ergo formale peccati originalis in privatione consistit.

Haec conclusio satis probatur argumentis a principio factis in prima parte hujus dubii [n. 5 et ss.]. Quare ad argumenta secundo loco posita, ut pugnant contra hanc secundam conclusionem, respondendum est [n. 8 et ss.].

17.— Solutio argumentorum suadentium peccatum originale esse conversionem.— Ad *primum* respondetur quod in doctrina divi Thomae, et secundum veritatem, peccatum originale non est sola privatio, sed etiam de materiali includit aliquid positivum, scilicet ipsas potentias animae deordinatas. Et hanc deordinationem seu discordiam potentiarum vocat divus Thomas habitum, qui est quaedam dispositio naturae. Non tamen quod peccatum originale formaliter loquendo sit qualitas aliqua superaddita potentiae, ut ipse divus Thomas docet etiam in articulo. In hoc autem comparatur aegritudi corporali quia, sicut in corpore, dissoluta harmonia humorum per remotionem sanitatis, sequitur languor corporis, ita etiam in anima, dissoluta harmonia quae erat inter potentias animae per remotionem justitiae originalis, sequitur languor animae. Unde et peccatum originale dicitur languor naturae. Quare sicut sanitas corporalis importat aliquid positivum, scilicet humores ipsos, et similiter aegritudo corporalis, ita etiam peccatum originale de materiali importat aliquid positivum, non tamen de formali, in quo differt ab aegritudine corporali.

18.— Ad *secundum* argumentum respondetur concedendo quod peccatum originale non est privatio doni justitiae originalis. Nego tamen quod non sit privatio subjectionis, etc. Et ad probationem, negatur quod Deus sit causa illius privationis. Et cum ulterius probatur, respondetur quod Deus abstulit donum justitiae originalis, et homo etiam abstulit. Differenter tamen. Nam homo abstulit efficienter et simul demeritorie,

scilicet operando peccatum mortale, quod efficienter excludit gratiam et caritatem, et per quod demeretur homo et fit indignus possidendi justitiam originalem. Unde formaliter loquendo est causa privationis subjectionis animae ad Deum quam tenebatur conservare. At vero Deus solum abstulit justitiam originalem efficienter in poenam peccati commissi. Quare non imputatur illi privatio subjectionis.

19. — Ad *tertium* negatur major, sed intelligitur primo illa privatio rectitudinis et subjectionis in essentia animae antequam intelligatur in ejus potentiis. Ad probationem autem respondetur quod natura rationalis, ut praeintelligitur suis potentiis, quamvis non sit subjectum capax culpae actualis, est tamen subjectum culpae originalis. Cujus ratio est, nam peccatum actuale recipitur in anima mediante operatione alicujus potentiae qua exercetur. Unde si non praeintelligatur illa potentia operans, non intelligitur peccatum recipi in anima. At vero culpa originalis non exercetur mediante aliqua potentia, quia non incurritur per propriam operationem, sed contrahitur cum ipsa natura per generationem. Unde natura et essentia animae primo et per se intelligitur subjectum culpae originalis, et ipsa anima ut praeintelligitur suis potentiis est invisa Deo et infecta peccato originali. De hac solutione vide Cajetanum infra, q. sequenti, art. 2, eleganter loquentem contra Scotum.

20. — Ad *quartum* respondetur quod haec sententia docet peccatum originale non esse habitum positivum de formali, bene tamen de materiali, ut diximus hic ad primum. Et ita intelligitur divus Thomas in hoc articulo. Nam hoc modo etiam loquitur divus Augustinus cum dicit peccatum originale esse concupiscentiam ; nam saepe materia praedicatur in recto de eo cujus est materia, ut ira est aceensio sanguinis circa cor, et scripturam vocamus manum.

21. — Ad *ultimum* respondetur quod illud argumentum habet eamdem difficultatem de peccato actuali, maxime in opinione dicentium formale ejus esse privationem ordinis ad regulam rationis et legis divinae. Unde respondetur quod aliud est aliquid esse per se volitum, aliud vero esse per se intentum; potest enim unum inveniri sine alio. Ad hoc ut aliquid sit per se volitum, satis est quod praevisum et cognitum appetatur a voluntate directe ; ad hoc vero ut sit per se intentum, requiritur quod praestituat illud sibi voluntas in ratione finis per se. V. gr., qui fornicatur sciens et prudens, per se loquendo, vult aliquid contra legem Dei, et vult averti a divino amore ; at vero per se loquendo solum intendit delectationem sensibilem. Privatio ergo rectitudinis, quamvis non fuerit

per se intenta a primo parente, fuit tamen per se volita, cum fuerit cognita et praevisa.

22. — Prosequitui· solutio dubii. — Sit jam **tertia conclusio**: *Inordinatio voluntatis proprie loquendo non est computanda inter materialia peccati originalis.* Hanc conclusionem optime asserit Ferrariensis, ubi supra, contra Cajetanum, et videtur etiam manifesta divi Thomae in art. 3 hujus q. Nam cum dixisset quod omnis alia inordinatio virium animae est quasi quid materiale in peccato originali, explicans de quibus viribus seu potentiis animae loquatur, subdit: "inordinatio autem aliarum potentiarum... communi nomine potest appellari concupiscentia"; sed nomine concupiscentiae nec sancti doctores nec theologi scholastici intelligunt deordinationem voluntatis, sed solum appetitus sensitivi: ergo deordinatio voluntatis non pertinet ad materiale. Existimandum ergo est quod privatio subjectionis superioris partis animae ad Deum, sive explicetur per aversionem, sive etiam per conversionem voluntatis ad bonum creatum quam necessario includit, est formale peccati originalis.

Ex his conclusionibus sequitur quod peccatum originale secundum hanc sententiam potest sic definiri, scilicet est inordinatio totius humanae naturae per naturalem generationem a primo parente derivata.

23. — Quarta conclusio: *Probatissimum est peccatum originale pro formali non esse privationem, sed quid positivum, scilicet conversionem positivam ad bonum creatum.* Quare sic definiendum est: *Peccatum originale est humanae naturae habitualis inordinataque conversio ad bonum commutabile a protoparentis primo peccato derivata.* Hanc conclusionem asserunt quidam moderni doctissimi. Et probatur quod haec definitio sit bona. Nam datur per genus proprium peccati originalis et differentiam essentialem, et simul includit ordinem ad causam efficientem et proprium subjectum. Ergo est bona.

24. — Et in primis, quod habitualis conversio sit genus proprium peccati originalis, et non privatio, probatur ex eodem fundamento quo auctores praecedentis sententiae, praesertim magister Soto, probant quod sit habitualis privatio rectitudinis. Nam quod in primo peccato Adae fuit ratio actualis peccati, hoc ipsum, origine transfusum, est in nobis ratio habitualis peccati originalis. Sed in peccato Adae, quod fuit peccatum commissionis, ratio formalis generica fuit conversio inordinata ad bonum creatum. Ergo in nobis est conversio habitualis inordinata ad bonum commutabile. Minor probatur, nam illud primum peccatum fuit actus humanus quo primus parens conversus est ad bonum commutabile con-

tra regulam divinam. Ergo non est diffiniendum illud peccatum per aversionem tamquam per aliquod essentiale, sicut nec quodcumque aliud peccatum commissionis, sed per conversionem cui erit annexa aversio a bono incommutabili. Praeterea, peccatum originale est nobis voluntarium voluntate Adae, quae fuit voluntas nostra quatenus ab eo trahimus naturam humanam. Ergo non recte definitur quod sit essentialiter privatio. Probatur consequentia, nam privatio rectitudinis non fuit per se voluntaria primo parenti. Est ergo peccatum originale habitualis conversio inordinata. Sed quia hoc commune est aliis peccatis mortalibus, quod postquam transit actus, maneat homo habitualiter conversus inordinate ad bonum commutabile, et tamen non manet in peccato originali, ideo necesse est addere alias particulas per quas differentia peccati originalis circumscribatur. Unde ponimus in definitione quod sit inordinata conversio humanae naturae. Non quod ipsa natura humana peccet, sed quia ipsa est primum subjectum hujus peccati, quatenus ex peccato Adae tamquam ex causa efficiente et demeritoria fuit infecta, et ita mansit inordinate conversa habitualiter ad bonum commutabile. Et hoc peccatum originale differt a conversione habituali quae relinquitur ex quocumque peccato mortali. Hinc sequitur quod cum homo concipitur per generationem naturalem, non dicitur proprie peccare originaliter, sed proprie dicitur contrahere peccatum originale, id est, simul cum natura trahere peccatum ex origine ab Adam, a quo movetur per virtutem seminis. Haec quarta conclusio sufficienter probatur argumentis secundo loco positis in principio hujus dubii [n. 8 et ss.].

25. — Solutio argumentorum suadentium peccatum originale esse privationem.— Quare ad argumenta primo loco posita [n. 5 et ss.] respondetur.

Ad *primum,* ex divo Thoma desumpto, respondetur quod mens ejus non est asserere formale peccati originalis consistere in privatione tantum aut principaliter, sed potius docet quod ejus formale et essentiale est dispositio inordinata positive contraria justitiae originali. Quotiescumque ergo divus Thomas dicit quod formale peccati originalis est privatio vel defectus justitiae originalis, sic intelligendus est, quod talis privatio tenet se ex parte formalis, quod in peccato originali est inordinata dispositio positive contraria justitiae originali. Et hoc colligi potest ex divo Thoma in art. 3 hujus quaest. dicente, quod omnis alia inordinatio virium animae habet se sicut quid materiale. Inordinata ergo dispositio ipsius naturae ut praevenientis potentias est formale in peccato originali. Aut secundo dicitur, et in idem redit, quod per privationem divus Thomas

intellexit inordinatam dispositionem positivam eum privatione annexa.

26. — Ad *secundum* respondetur quod inordinatio haee, quam diximus esse peccatum originale, ita est in essentia animae, quod inficit consequenter ejus potentias. Primo ergo et immediate humana natura inficitur peccato, et deordinatur per hoc quod habitualiter convertitur ad bonum creatum contra regulam divinam. Et consequenter voluntas ut potentia animae inficitur, non per qualitatem superadditam inclinantem, sed per remotionem prohibentis, scilicet, justitiae originalis. Pro quo notandum quod voluntas dupliciter considerari potest. Uno modo, ut dispositio animae qua secundum suam naturam anima bene disponitur. Alio modo consideratur ut potentia ordinata ad actum, sicut idem calor in igne, et est bona dispositio ignis secundum naturam suam, et est etiam ejus naturalis potentia ordinata ad calefaciendum. Si ergo primo modo consideretur voluntas, optime salvatur quod peccatum originale sit habitualis inordinata dispositio existens in essentia animae, quatenus ipsa voluntas considerata ut dispositio quaedam animae sine justitia originali et ejus rectitudine, est mala dispositio humanae naturae, et facit eam conversam ad bonum commutabile et voluntarie aversa a Deo, quatenus illa conversio fuit voluntaria in Adam. Deinde eadem voluntas consequenter considerata ut potentia animae habet inclinationem ad actum inordinatum, non quidem per aliam qualitatem superadditam quae inclinet voluntatem, sed indirecte per remotionem justitiae originalis, quae prohiberet talem inclinationem, ut docet divus Thomas ad tertium.

27. — **Ad** *tertium* argumentum respondetur concedendo sequelam. Ad cujus *primam probationem* respondetur quod, ut jam constat ex solutione praecedentis argumenti, conversio ad bonum commutabile primo et per se est in essentia animae, et consequenter in voluntate. Ex quo non sequitur quod peccatum originale sit qualitas superaddita potentiae ad operationem, sed est inordinata dispositio essentiae animae et potentiarum ejus proveniens ex dissolutione illius harmoniae quam faciebat justitia originalis, ut dicit divus Thomas in articulo.

Ad *secundam probationem* respondetur ex divo Thoma in tertia parte, q. 8, a. 5 ad primum, quod peccatum originale in Adam, quod est peccatum naturae, derivatum est a peccato actuali ipsius, quod est peccatum personale, quia in eo persona corrupit naturam, qua corruptione naturae mediante peccatum primi hominis derivatur ad posteros, in quibus e converso natura corrupit personam. Negatur ergo minor illius argumenti; immo in Adam fuit habitualis conversio naturae humanae ad bonum com-

mutabile derivata a primo peccato ipsius. Verum est tamen quod illud primum peccatum Adae prius natura fuit peccatum personale et actuale. Sed quia eodem peccato totam naturam infecit et perdidit donum sibi collatum pro tota natura inquantum caput ipsius, illudmet peccatum fuit originale in Adam. Quare non oportet ponere duplex peccatum, alterum personae, et alterum naturae, sed unum et idem cum duplici consideratione. Ex quo infertur, contra aliquos thomistas, peccatum originale proprie fuisse in Adam.

Ad *tertiam probationem* respondetur distinguendo antecedens. Illa conversio non est peccatum nisi ratione aversionis, distinguo. Ita quod aversio sit potissimum in peccato originali, nego. Ita vero quod sit quasi complementum essentiale, transeat. Et tunc negatur consequentia. Nam sicut in aliis peccatis actualibus commissionis sola aversio non sufficit constituere peccatum sine actu positivo quo quis convertitur ad bonum commutabile, ita etiam non sufficit constituere peccatum originale sine habituali conversione naturae ad bonum commutabile; nam prius est conversio quam aversio.

Ad *quartam probationem* respondetur quod, peccatum originale esse amorem terrenorum, potest intelligi *dupliciter. Primo* quod sit actualis affectio voluntatis ad bonum creatum, sive etiam inclinatio appetitus sensitivi ad bona sensibilia. Et hoc falsum est, ut constat ex supra dictis. *Alio modo* intelligitur quod sit quaedam conversio habitualis totius humanae naturae ad bonum creatum, scilicet, hominis ad seipsum contra regulam divinam. Et hoc verissimum est.

Ad *ultimam probationem*, respondetur quod, licet homo conditus in puris naturalibus non sit minus conversus ad bonum commutabile quam homo conceptus in peccato originali, aliter tamen et aliter. Nam homo in puris naturalibus conversus est ad bonum commutabile, scilicet ad seipsum, non tamen ut ad ultimum finem, sed potius est inclinatus ad se ut ipse ordinabilis est ad Deum. At vero homo in natura lapsa conversus est ad seipsum habitualiter ut ad ultimum finem, quia illa conversio jam est inordinata. Unde nihil amplius ponimus in homine condito in peccato originali quam condito in puris naturalibus, nisi quod habitualis conversio ad seipsum est inordinata, quia natura aversa est a Deo fine ultimo. At vero conversio ejus ad seipsum non esset mala, nisi natura esset aversa a Deo per peccatum primi parentis. Et haec de hac difficultate.

Ex cujus resolutione constant omnia quae dicenda essent in aliis articulis hujus quaestionis.

QUAESTIO OCTOGESIMATERTIA

De subjecto peccati originalis

8ÜMMA TEXTIS

1. — In hac quaestione *quatuor* determinat divus Thomas. *Primum*, quod peccatum originale nullo modo est subjective in carne, sed solum in anima. In primo autem parente fuit sicut in prima et principali causa, in semine vero corporali est sicut in causa instrumental!.

Secundo docet quod peccatum originale per prius est in essentia animae subjective quam in ejus potentiis. Ratio est quia anima rationalis secundum suam essentiam est forma corporis, et, ut forma, est terminus generationis humanae, per quam communicatur peccatum originale.

Tertio docet quod inter omnes animae potentias peccatum originale per prius inficit voluntatem quam alias potentias.

Quarto et *ultimo* docet quod inter potentias inferiores magis infectae permanserunt per peccatum potentia generative, vis concupiscibilis et sensus tactus. Ubi adverte id quod docet divus Thomas in art. 4, solutione ad primum, quod peccatum originale ex ea parte qua inclinat ad peccata actualia praecipue pertinet ad voluntatem; sed ex ea parte qua traducitur in prolem pertinet propinque ad potentias praedictas, remote vero ad voluntatem.

DUBIUM FKIMUM

2. — Dubitatur primo in hac quaestione: **Utrum animae rationali melius sit esse in peccato originali quam omnino non esse, vel, ut formalius loquamur, quod istorum sit majus malum.**

Divus Thomas in art. 1 hujus quaest. ad quintum docet quod melius est animae rationali sic esse, id est, in peccato originali, quam omnino non esse.

3. — Argumenta in contrarium. — Contra hoc autem arguitur. *Primo,* si homini daretur optio eligendi quod esset in peccato originali vel omnino non esset, hoc secundum esset potius eligendum quam illud. Ergo illud primum est majus malum. Antecedens probatur, nam potius est eligenda annihilatio quam peccare venialiter. Ergo multo magis quam incurrere peccatum originale, quod est majus malum.

4. — Arguitur *secundo.* Majus malum est esse damnatum perpetuo in inferno, quam omnino non esse, ut nobiliores theologi fatentur, et vicetur veritas evangelica, Matth., 26 (v. 24) : *Melius erat ei si natus non fuisset.* Ergo etiam est majus malum esse in peccato originali, saltem in perpetuum. Probatur consequentia, nam damnatio in inferno non est majus malum, praecipue propter poenam sensus, sed propter inimicitiam Dei et poenam damni, id est, carentiam divinae visionis. Sed qui moritur in peccato originale utrumque habet in perpetuum. Ergo majus malum est quam omnino non esse.

5. — Solutio dubii. — Pro resolutione nota hanc esse differentiam, inter alias, inter peccatum originale et personale, quod personale est in electione propriae voluntatis et evitari potest, ita quod nullam habet necessitatem, at vero peccatum originale non est in electione voluntatis nostrae, et habet necessitatem ut incurratur ex eo quod traducitur cum ipsa natura per generationem.

6. — Dico ergo primo: *Certum est quando peccatum est in electione propriae voluntatis, si conferatur cum ipsa annihilatione, potius est eligenda annihilatio quam quodcumque minimum peccatum antequam incurratur.* Probatur, nam implicat contradictionem licitum esse peccare, etiam minimum peccatum.

7. — Dico secundo: *Postquam homo peccavit, licitum est ei velle se potius annihilatum fuisse quam peccasse; non tamen licitum· est illi absolute desiderare annihilationepi sui quia peccavit.* Prima pars probatur. Nam dolor qui oritur ex virtute poenitentiae totum illud includit: Nollem peccasse pro aliqua re mundi, et, Vellem potius omne damnum subiisse quam peccasse. Secunda pars probatur, quia annihilari non est remedium peccati commissi; et ipsum esse est bonum proprium: ergo non potest homo illud odio habere, nam hoc esset seipsum odiisse, et etiam auctorem ipsius esse.

8. — Dico tertio: *Minus malum· est annihilari quam perpetuo esse in, inferno cum peccato mortali.* Unde ejusmodi damnatis melius esset absolute non esse, quam sic esse. Probatur, quia sic esse est summa infelicitas

conjuncta cum maxima poena damni et sensus. Item probatur ex sensu litterali illius loci Matthaei, 26 (v. 24) : *Melius esset ei si natus non fuisset homo ille,* quod quidem referendum est ad statum Judae postquam, incurrit aeternam damnationem.

Quod *si quis objiciat:* Melius est sic damnatis non esse quam sic esse : ergo licitum est eis desiderare non esse. Consequens autem falsum. Probo. Ipsum esse non habet aliquam rationem mali : ergo contrarium ejus desiderari non potest.

Et *confirmatur.* Damnati magis seipsos diligunt quam Deum. Ergo non possum desiderare se non esse. Probatur consequentia, quia hujusmodi desiderium destruit omnino bonum desiderantis. Ergo erit contra amorem quo se prosequuntur.

Respondetur ad hoc argumentum, quod non solum possunt damnati desiderare non esse, sed etiam hoc desiderium in eis est rationi conforme. Pro quo nota quod ipsum esse *dupliciter* potest considerari. *Primo.* secundum se ; et hoc modo non potest esse objectum odii, ut bene probat argumentum. *Secundo* modo potest considerari quatenus ipsum esse est conjunctum cum summa miseria; et hoc modo potest odio haberi, etiam rationabiliter.

Ad *confirmationem* respondetur negando consequentiam, quoniam ex nimio amore sui provenit damnatis quod desiderent annihilari potius quam esse in perpetuum cum tanta miseria.

In his tribus dictis credo convenire omnes theologi. Vide Abulensem super cap. 23 Matthaei, quaest. 568.

9. — Dico quarto: *Quamvis peccatum originale sit vera macula quae facit hominem invisum et inimicum Dei, non est licitum homini velle non fuisse ne conciperetur in peccato originali.* Probatur, nam alias omnibus liceret desiderare et dicere: Utinam nunquam fuissem; et non oporteret Deo gratias agere eo quod creavit nos, si melius esset absolute non esse quam nasci in peccato originali. Ratio hujus est quoniam peccatum originale non fuit nobis voluntarium nostra voluntate, et ideo de illo non est poenitentia, quia non fuit in potestate nostrae voluntatis illud evitare. Propter quod quando adultus accedit ad sacramentum baptismi cum conscientia peccatorum actualium, quamvis requiratur quod habeat aliqualem dolorem illorum, non tamen requiritur quod doleat de peccato originali. Ergo non erit licitum homini velle non fuisse, ne conciperetur in peccato originali. Item, quando quis concipitur, non offenditur Deus de novo, sed naturae infectio communicatur per generationem naturalem. Ergo bonum

est gaudere se esse genitum, etiam cum peccato derivato ab Adam. Confirmatur, quia parenti proximo licitum est gaudere quia generat filium. Ergo similiter licitum erit gaudere quod genitus est, quamvis in peccato.

10. — Dico quinto: *valde probabile est quod, etiamsi quis moriatur in peccato originali solum, melius est ei sic esse, quam omnino non esse.* Ita docent quidam doctissimi thomistae, inter quos est magister Medina hic. Probatur, quia tales carent poena sensus; et habent evidentem cognitionem omnium rerum naturalium, de qua possunt gaudere tamquam de bono proprio: ergo melius est eis sic esse cum peccato originali. Item, si illi optarent non esse, haberent maximam afflictionem, similem ei quam damnati patiuntur in inferno, quia haberent dolorem de malo inevitabili. Item, quia forte ejusmodi non cognoscunt damnationem suam, nec vident se habuisse potentiam proximam ad meliorem statum et felicitatem supernaturalem. Ergo gaudent de suo statu, cum nullo sensus dolore vexentur.

Dico ultimo: *probabilius mihi videtur quad, simpliciter et absolute loquendo, melius erat eis qui moriuntur in peccato originali nunquam fuisse, hoc est, non fuisset tam malum quam sic manere.* Convincor ad hoc dicendum argumento secundo supra facto in principio dubii, quod difficile solvitur. Nam quamvis pueri in limbo non habeant poenam sensus, tamen damnati sunt et infelices, reprobi et inimici Dei. Si autem non essent, non essent inimici. Ergo.

Quod *si dicas:* Sequitur quod pueri in limbo habeant aliquem dolorem et afflictionem suae damnationis: ad hoc dicetur *dubio tertio.* Quod si rursus *objicias* divum Thomam hic art. 1 ad quintum, qui videtur oppositum dicere: *respondetur* quod loquitur divus Thomas de eo qui est in peccato originali ad tempus et cum facili remedio, sicut modo pueri nascuntur, et non de eo qui est perpetuo cum originali et sine remedio.

11. — Solutio argumentorum. — Per hoc respondetur ad duo argumenta supra in principio dubii facta. Nam *primum* argumentum procedit de peccato quod est in electione propriae voluntatis, et sic respondetur juxta tenorem primi dicti.

12. — Ad *secundum* argumentum respondetur negando consequentiam. Et ad probationem, distinguo majorem. Deterius est esse inimicum Dei inimicitia contracta per propriam voluntatem, concedo; at vero inimicitia hereditaria per originem sine consensu proprie voluntatis, nego. Et haec solutio procedit juxta tenorem quarti dicti.

Secundo respondetur juxta id quod diximus in quinto dicto, concedendo totum argumentum.

DUBIUM SECUNDUM

Dubitatur secundo : **Utrum peccatum originale sit principaliter in essentia animae tamquam in subjecto, an vero sit in potentiis ejus.**

13.— Opinio Scoti.— Ad hoc Scotus in 2, d. 32, quaest. unica respondet quod peccatum originale immediate est in voluntate tamquam in subjecto, et non in essentia animae. Probat *primo,* quia essentia animae non est immediate subjectum peccati secundum quod est essentia, nec est peccati susceptiva, sed ratione voluntatis. Ergo primo et immediate suscipitur peccatum originale in voluntate. Antecedens probatur, nam de ratione peccati est esse voluntarium. Sed esse voluntarium non convenit illi ratione essentiae animae, sed ratione voluntatis, ut constat. Ergo.

14.— *Secundo* arguit Cajetanus pro hac sententia ex divo Thoma, quaestione praecedenti, art. 3, dicente quod sola privatio justitiae originalis per quam voluntas subdebatur Deo est formale in peccato originali. Ex quo videtur sequi quod peccatum originale vel solum sit in voluntate quamtum ad suum formale, vel saltem primo et immediate.

15.— *Tertio* arguitur. Nam id per quod homo principaliter subditur vel non subditur Deo est voluntas. Ergo peccatum originale principaliter debet esse in voluntate.

16.— Opinio Durandi.— Durandus in 2, d. 31, q. 3 quodammodo consentit cum Scoto. Dicit enim justitiam originalem principaliter esse in appetitu sensitivo, nam ibidem, d. 2Q, q. 5, distinguit de justitia originali dicens, quod *dupliciter* potest accipi. *Primo modo,* large, scilicet, quatenus importat ordinem voluntatis ad Deum et simul etiam subjectionem corporis ad ipsam voluntatem. *Secundo modo* accipitur proprie et stricte, quatenus dicit ordinem appetitus sensitivi et subjectionem potentiarum inferiorum ad rationem. Si ergo accipiatur primo modo, tam justitia originalis quam peccatum originale est in voluntate principaliter. Probat hoc, quia justitia originalis juxta illam acceptionem erat mensura et regula ipsius voluntatis. Sed regula est in regulato, et mensura in mensurato. Ergo, etc. Quod autem ibi sit peccatum originale probat, quia justitia originalis et peccatum originale opponuntur privative. Ergo pertinent ad idem subjectum.

Dicit *secundo* quod, si justitia originalis accipiatur secundo modo, quae acceptio est magis propria, magis proprie peccatum originale est in appetitu sensitivo immediate quam in alia potentia; nullo autem modo in essentia animae. Hoc probat eadem ratione.

17. — Sententia divi Thomae. — In contrarium tamen est sententia divi Thomae, qui dicit quod, tam justitia originalis, quam peccatum originale, immediate subjectantur *in essentia animae*. Fundamentum divi Thomae est, nam justitia originalis et peccatum originale immediate respiciunt naturam ; alterum tamquam donum naturae, alterum tamquam maculam et languorem ejusdem naturae. Ergo anima secundum suam essentiam, ut praeintelligitur potentiis, est subjectum utriusque. Probatur consequentia, quia secundum hanc considerationem anima constituit naturam humanam. Secundo probatur. Justitia originalis eodem modo se habuit in primis parentibus sicut modo se habet gratia in nobis. Sed gratia immediate perficit essentiam animae tamquam proprium subjectum. Ergo et justitia originalis.

Confirmatur, quia alias oporteret ponere justitiam duplicem originalem in statu innocentiae, alteram in voluntate, alteram vero in appetitu 'sensitivo.

Ex hoc sequitur quod peccatum originale primo et immediate sit in essentia animae, et non in voluntate, nam per illud homo reditur ingratus et inimicus Deo; et non ratione alicujus actionis editae ab aliqua potentia animae immediate constituitur inimicus per maculam existentem in natura.

Et si *arguas* contra hoc, quia secundum hanc doctrinam magis videtur ponendum peccatum originale in toto homine quam in essentia animae: *respondetur* quod, licet ita sit, quod proprius dicitur totus homo gratus vel ingratus Deo quam animae essentia, tamen, quia id convenit homini principaliter ratione animae, ideo dicitur justitia originalis vel peccatum esse immediate in essentia animae, sicut dicimus quod homo proprius et principalius intelligit, quam intellectus ipse; sed quia hoc convenit homini ratione intellectus, ideo intellectio dicitur esse in intellectu subjective. Ita etiam similiter dicit divus Thomas, quod peccatum originale convenit homini immediate ratione essentiae animae, et non ratione alicujus potentiae immediate, ut putarunt Scotus et Durandus.

18. — Solutio argumentorum Scoti et Durandi. — Ad argumenta Scoti *respondetur*. Ad *primum,* quod peccatum originale, quia non contrahitur per proprium actum alicujus potentiae, sed immediate per generationem.

ideo immediate ponitur in essentia animae subjective, quae in ratione formae est veluti terminus generationis hominis. Alia vero peccata, quia immediate exercentur per aliquam potentiam, non immediate recipiuntur in essentia animae.

19. — Ad *secundum* argumentum respondetur quod dictio exclusiva non excludit a concomitantibus. Quare non solum voluntas deordinatur per peccatum originale, sed primo essentia animae; immo ex deordinatione essentiae redundat deordinatio in voluntatem et in alias potentias. Unde si voluntas comparetur ad alias potentias inferiores, principaliter invenitur in ilia peccatum originale; si vero ad essentiam animae, primo et immediate originale peccatum residet in essentia et deordinat illam, deinde potentias.

Et per hoc respondetur ad *tertium*.

20. — Ad argumentum autem Durandi respondetur quod regulam non oportet esse formaliter in regulatis, sed satis est quod sit virtualiter, sicut rex dicitur regula animata totius regni, et tamen non oportet quod sit in quacumque parte regni praesentialiter. Ita etiam justitia originalis residens subjective in essentia animae inde regulabat omnes ejus potentias.

DUBIUM TERTIUM

Dubitatur tertio: **Quaenam poena debeatur peccato originali, scilicet, utrum poena sensus, an vero sola poena damni.**

21. — **Motiva dubitandi.** — Et **ratio dubitandi** est propter quaedam dicta divi Augustini, qui libro *De fide et operibus,* cap. 3, et libro *De fide ad Petrum,* cap. 27, dicit parvulos decedentes cum solo originali peccato passuros esse gehennam ignis (1).

22. — In hac difficultate *duo advertenda sunt. Alterum* est qua ratione parvuli solum experientur poenam damni propter peccatum originale. *Alterum* vero utrum sentient aliquam internam afflictionem propter ca-, rentiam divinae visionis.

De *primo* ergo tamquam certum tenendum est quod parvuli non plectentur poena aliqua sensus, sed solum poena damni. Cujus ratio *triplex* est. *Prima,* nam cum persona sit suppositum naturae, ordinari potest et ad ea quae sunt naturalia, et ad ea quae supernaturalia sunt. Ad

(1) S. August., *De fide et operibus,* c. 13. ML. 40, 210; Id., *De fide ad Petrum,* c. 27. ML. 40, 774.

naturalia enim ordinatur immediate per seipsam; ad supernaturalia vero mediante natura. Unde defectus qui contingit circa supernaturalia potest provenire, tunc ex peccato et defectu personae, tunc etiam naturae. Et quoniam carentia divinae visionis est defectus alicujus supernaturalis, contingere potest tum ex peccato personali, tum etiam ex peccato originali, quod est peccatum naturae. At vero defectus circa naturalia solum provenit ex parte personae. Et quia poena sensus opponitur integritati naturae et bonae ejus habitudini, ideo solum potest provenire ex peccato personale. Ubi ergo non fuerit peccatum personale, non erit poena sensus.

Secunda ratio est. Nam poena semper debet correspondere et proportionari culpae. Per culpam vero personalem voluntas peccantis aversa est a bono divino et conversa ad bonum commutabile. Ergo debetur illi carentia divinae visionis, quae corresponde! aversioni, et poena seu dolor sensibilis, quae correspondet conversioni ad bonum creatum et gaudio habito in tali conversioni, juxta illud *Apocalypsis,* ultimo (17, 7) : *Quantum se delectavit et in deliciis fuit, tantum date ei tormentorum et luctus.* At vero per peccatum originale voluntas non fuit actualiter conversa ad bonum creatum, id est, non per proprium actum, immo et in sententia aliquorum, peccatum originale nullo modo est conversio. Ergo solum illi correspondet carentia divinae visionis.

Tertia ratio. Nam propter habitualem deordinationem sive habilitatem ad malum nemo punitur poena sensus, sicut nemo plectitur ex eo quod habet habilitatem ad furandum; bene tamen patitur aliquod damnum ex eo quod homo caret aliqua perfectione, sicut ex eo quod caret scientia, non datur illi dignitas magisterii. Ergo similiter etiam, eum peccatum originale sit habitualis carentia et privatio rectitudinis, non debetur ei poena sensus, sed solum damni, scilicet, carentia divinae visionis.

Ex his **respondetur** ad loca divi Augustini. Intelligenda enim sunt de poena in communi; hoc est, pueri patientur gehennam, id est, patientur poenam. Huic expositioni favet dictum Augustini in *Enchiridions,* cap. 93, dicentis parvulos mitissimam poenam habere post hanc vitam (1). Vide de hac re divum Thomam, q. 5 *De malo,* a. 2 ad primum, ubi sic exponit divum Augustinum.

23. — Circa *secundum* autem, utrum parvuli sentiant aliquem dolorem

(1) S. Avgust., *Enchiridion,* c. 93. ML. 40, 275.

de carentia divinae visionis, non conveniunt doctores scholastici. Magister Soto, primo libro *De natura et gratia,* cap. 14, dicit duo. *Primum* quod parvuli cognoscunt se privatos felicitate supernaturali et similiter etiam se incurrise damnationem propter peccatum primi parentis, sed nullatenus tristantur, quia vident se nunquam habuisse proportionem ad illam supremam felicitatem, sicut nemo prudens tristatur eo quod volare non possit. Dicit *secundo* nullum esse inconveniens quod parvuli tristentur de carentia divinae visionis, supposito quod cognoscunt felicitatem supernaturalem, quoniam illa tristitia est aliquid necessario consequens ad poenam damni. In primo dicto sequitur divum Thomam in 2, d. 33, q. 1, a. 2.

Sed nihilominus tamen utrumque dictum videtur falsum. Et *primum* quidem convincitur hoc argumento: Beatitudo supernaturalis et peccatum originale non possunt cognosci nisi lumine supernaturali. Sed parvuli carent tali lumine, cum nec fidem habuerint, nec sacramentum illius receperint. Ergo neutrum illorum cognoscunt. Major constat, nam utrumque illorum pertinet ad ordinem rerum supernaturalium.

Quod *si objicias:* sequitur quod infideles adulti qui sunt in inferno, non doleant de carentia divinae visionis, nam eadem ratione convincitur quod non cognoscunt illam, et consequenter non dolent de ejus amissione: *respondetur* negando sequelam. Ratio est, quia vel hujusmodi damnatis fit revelatio beatitudinis supernaturalis post hanc vitam ad majorem eorum damnationem, cui sententiae consonant Augustinus et Gregorius, quos citat Magister Sententiarum in 4, d. 50; vel etiam dicendum est quod, licet damnatis non fiat specialis revelatio beatitudinis supernaturalis, ex propria tamen damnatione et gravissimis tormentis conjiciunt quantum sit gaudium regnantium cum Deo. Et huic sententiae magis applaudet magister Soto in illa d. 50, a. 6.

Secundum etiam dictum falsum est. Nam, ut arguit divus Thomas q. 5 *De malo,* a. 3, cum internus dolor et afflictio major sit quam exterior poena sensus, posita illa afflictione interiori in parvulis, etiam ponenda erit poena sensus, quod est contra communem doctrinam theologorum, ut supra modo determinavimus.

24. — *Respondetur* ergo quod in parvulis nullus est internus dolor de carentia divinae visionis. Quod provenit ex *dwplici* causa. *Prima,* quia omnis dolor, maxime in creatura rationali, praeexigit cognitionem. At vero in parvulis non est cognitio rerum supernaturalium, nec in hac vita, ut constat, nec etiam post hanc vitam, quia non decet eorum statum. Res

enim supernaturales non cognoscuntur nisi lumine supernaturali, juxta illud Isaiae, 64 (*y.* 4) : *Oculus non vidit Deus absque te,* etc.; et primae Cor., 2 (vv. 9-10), *quod oculus non vidit,* etc., usque ad illud, *nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Secunda* causa est ex parte rectitudinis voluntatis. Nam parvulorum voluntas post hanc vitam non mutatur in pejus. Ergo non habent actus pertinentes ad homines imprudentes. Sed imprudentis est dolere de eo quod nunquam consequi potuit. Ergo cum parvuli videant se nunquam potuisse consequi majorem felicitatem quam habent, non dolebunt quod ad meliorem sortem videant alios recipi, maxime cum cognoscant ejusmodi dolorem nullius prorsus esse fructus.

25. ⊢ Et per hoc respondetur ad quamdam rationem dubitandi quam movet Durandus in 2, d. 33, q. 3. Nam parvuli, inquit, ;comparebunt in judicio finali et cognoscent justam esse suam damnationem: ergo dolebunt propter illam. Respondet quod parvuli non proprie pertinent ad judicium finale. Sed haec sententia non videtur carere temeritate, nam Christus dicitur in sacra scriptura judex vivorum omnium et mortuorum, ante quem comparebunt omnes gentes, Matth., 25 (v. 22), *Et videbit eum omnis oculus* (Apoc., 1, 7). Respondetur ergo quod non dolebunt, quia videbunt se non habuisse aptitudinem ut ad felicitatem beatorum assumerentur.

QUAESTIO OCTOGESIMA QUARTA

De causa peccati secundum quod unum peccatum est causa alterius

ARTICULUS PRIMUS

Utrum cupiditas sit causa omnium peccatorum

Conclusio: Quatenus cupiditas est speciale peccatum, id est, avaritia, quae est inordinatus appetitus divitiarum, est radix omnium peccatorum. — Ratio est quia per divitias acquirit homo facultatem perpetrandi omnia peccata et habendi expletionem desiderii cujuscumquam peccati.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum superbia sit initium omnis peccati

SUMMA TEXTUS

1. — **Prima conclusio: Superbia secundum quod est speciale peccatam, id est, immoderatus appetitus propriae excellentiae, est initium omnis peccati.**

Secunda conclusio: Differenter ponitur superbia initium omnis peccati, quam avaritia; nam superbia est initium ex parte finis intenti, avaritia vero ex parte executionis.

Tertia conclusio, ad secundum: **Apostasia dupliciter est initium superbiae: Primo quatenus accipitur in ratione cujusdam peccati generalis, quale est recedere a Deo; secundo dicitur apostasia ut est speciale peccatum initium superbiae, quia est prima filia superbiae.**

Quarta conclusio, ad tertium: Ad idem pertinet quod ponatur initium omnis peccati superbia vel amor proprius.

COMMEMARIUM

2. — Circa istum articulum *nota* quod Durandus in 2, d. 10 et d. 42, q. 4, quamvis conveniat in conclusione cum divo Thoma, impugnat tamen ejus rationem, dicens quod non ideo superbia dicitur initium omnis peccati quia omnia peccata oriantur ex illa, sed etiam quia peccatum primi angeli, et etiam primi hominis, fuit superbia. Utrumque probat, nam secundum expositionem septuaginta non habetur, Initium omnis peccati superbia, sed sic: Initium peccati fuit omnis superbia, hoc est, tam superbia angeli quam hominis fuit exemplar omnis peccati.

3. — Praeterea probat *ratione. Primo,* nam peccata quae committuntur circa bonum delectabile, ut circa res venereas, non oriuntur ex superbia tamquam ex prima radice. Ergo.

4. — *Secundo* arguitur. Nam peccata quae committuntur ex fuga mortis vel ex fuga rerum tristium vel terribilium non oriuntur ex superbia. Probatur, quia illa non ordinantur in propriam excellentiam, sed potius pergunt in dedecus, vel in vituperium redundant. Item sunt quaedam peccata orta ex pusillanimitate quae non videntur reduci posse ad superbiam.

5. — *Tertio,* quia si superbia esset initium omnis peccati, eo esset, ut dicit divus Thomas ad tertium, quia amor propriae excellentiae est omnino idem cum amore proprio inordinato suiipsius. Sed hoc est falsum. Probatur, nam amor proprius est quid superius et habet se tamquam genus ad amorem propriae excellentiae.

6. — His non obstantibus, prima *conclusio* divi Thomae in articulo *verissima est.* Unde expositio Durandi illius loci, Initium omnis peccati superbia, est contra communem expositionem sanctorum, maxime quia in exemplaribus correctis non habetur Initium omnis peccati, sed Initium peccati superbia, in qua lectione non habet locum interpretatio Durandi. Item etiam, quia ratio divi Thomae in articulo satis efficax est, scilicet, quia finis hominis in rebus acquirendis ex natura sua est ut acquirat aliquam perfectionem et excellentiam in qua alios superet. Sed superbia nihil aliud est quam appetitus propriae excellentiae. Ergo superbia initium est omnis peccati.

7. — **Ad** *argumenta Durandi respondetur,* quod licet aliquando contingat quaedam peccata oriri ex alio principio immediato quam ex superbia, nihilominus tamen omnia ex superbia oriuntur tamquam ex prima radice

et primo principio. Quod patet applicando rationem divi Thomae jam a nobis explicatam. Et per hoc ad *duo priora* argumenta respondetur.

8. — Ad *tertium* respondetur, et est notandum, quod amor proprius inordinatus non est speciale peccatum, sed est quid generale ad omnem appetitum inordinatum. At vero quia prima et principalis pars hujus generis est amor propriae excellentiae continens alias virtualiter, quoniam objectum ejus specificum est universalius, propterea inquit divus Thomas, quod ad idem pertinet quod superbia ponatur initium omnis peccati, vel etiam amor proprius. Non quod haec duo convertantur, sed quia quidquid continetur in amore proprio ex parte objecti, ad quod convertitur etiam in potentia, totum hoc invenitur eminentius in superbia, quae est appetitus propriae excellentiae secundum se et immediate. Et sic tam amor proprius quam superbia ex parte finis est initium omnis peccati.

Alios duos articulos videte vos apud divum Thomam.

QUAESTIO OCTOGESIMA QUINTA

De effectibus peccati

ARTICULUS PRIMUS

Utrum peccatum diminuat bonum naturae

Prima conclusio: Bonum naturae quantum ad ipsa principia ex quibus natura constat, et quantum ad proprietates ortas ex illis principiis non diminuitur per peccatum.

Secunda conclusio: Bonum naturae quod, est justitia originalis per peccatum totaliter est sublatam.

Tertia conclusio: Bonum naturae quod est inclinatio ad virtutem per peccatam diminuitur, nunquam tamen omnino aufertur.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum bonum naturae totaliter auferatur per peccatam vel auferri possit

SUMMA TEXTUS

1. — Prima conclusio: Bonum naturae quod est inclinatio ad virtutem, potest diminui in infinitum, hoc est sine termino, quia in infinitam possunt illi impedimenta apponi.

Secunda conclusio: Tale bonum non potest totaliter consummi, quia semper manet radix talis inclinationis.

Tertia conclusio, ad tertium: **in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem, sed illa non reducitur ad actam, quia deest gratia in perpetuum secundum ordinem divinae justitiae.**

DUBIUM PRIMUM

Circa hos duos articulos dubium est: **Quidnam sit naturalis inclinatio ad bonum, utrum sit potentia naturalis ad aliquid ab ipsa distinctum.**

2. — Et videtur quod sit potentia ad agendum. Nam in agentibus naturalibus nihil aliud est habere inclinationem naturalem ad aliquid agendum quam potentia ad agendum, ut in igne calor et est inclinatio ad calefaciendum et simul potentia. Ergo similiter in homine inclinatio naturalis ad bonum nihil aliud erit quam potentia ad bonum operandum.

3. — Pro solutione *nota* quod in natura rationali *duplex* capacitas est consideranda. *Prima* in ordine ad bona naturalia, ut ad potentias naturales et ad scientiam et similia. *Alia* vero capacitas est in ordine ad supernaturalia et gratuita. Quae quidem bona non solum sunt actus secundi, id est, operationes virtutum infusarum, sed etiam actus primi, hoc est, habitus gratiae et virtutum supernaturalium.

Nota *secundo* quod in anima non solum est potentia proxima et habilitas ad bonum, sed etiam potentia et habilitas remota. Habilitas vel inclinatio proxima ad bonum est habitus in ordine ad actum ; remota vero est ipsa essentia animae quatenus est potens immediate recipere donum gratiae et virtutes infusas, non immediate, sed mediantibus suis potentiis. Unde licet haec inclinatio et habilitas dicatur per ordinem ad habitum, non tamen fundatur in aliquo habitu, sed praevenit omnem habitum et est ipsa natura animae rationalis et potentiae ejus. Similiter etiam loquendo de habilitate et inclinatione naturali ad bonum, quaedam est remota, et haec est synderesis vel aliquid immediate conveniens ratione illius; alia vero est proxima, et haec est habitus virtutum moralium.

4. — Hoc supposito dico primo: *Si loquamur de habilitate vel capacitate animae ad bona supernaturalia, illa non est potentia naturalis, sed obedientialis.* Probatur, nam potentia obedientialis dicitur per ordinem ad actum supernaturalem et ad agens supernaturale. Ergo capacitas quae est in anima in ordine ad gratiam et virtutes infusas non est naturalis, sed obedientialis. Probatur consequentia, nam ejusmodi bona sunt absolute supernaturalia et non causantur nisi ab agente supernaturali, cum in tota natura non inveniatur agens causativum talium actuum. Dicitur autem obedientialis illa potentia et capacitas propterea quod subditur superiori potestati, scilicet divinae, ut in ea fieri possit id quod Deo placuerit. Vide de hoc Cajetanum contra Scotum, in prima parte, q. 1, a. 1, et in tomo 3 *Opusculorum*, opusculo 3, q. 2. De hac igitur inclinatione et capacitate non loquitur divus Thomas in his duobus articulis cum inquit bonum naturae rationalis per peccatum diminui, nam loquitur divus Thomas de inclinatione naturali ad bonum. Possumus tamen dicere conformiter ad doctrinam horum articulorum, quod haec potentia obedientialis etiam

diminuitur per peccatum, non tamen omnino aufertur. Cujus ratio est, nam peccata sunt impedimenta et obstacula animae pertingendi ad gratiam et virtutes infusas. Ergo quanto magis multiplicantur, tanto plus anima impeditur ut pertingat ad hujusmodi bona. Hoc autem est hanc potentiam obedientialem diminui per ordinem ad terminum. Ergo.

5. — **Dico secundo**: *Si loquamur de habilitate et inclinatione proxima ad bonum operandum, haec non solum diminuitur per peccatum, sed etiam omnino aufertur.* Hoc probat optime Durandus in 2, d. 34, q. 4, nam ejusmodi habilitas nihil alliud est quam habitus virtutis immediate ordinatus ad operationem virtutis. Sed hic omnino aufertur per unum peccatum mortale si sit habitus infusus; si vero sit acquisitus, aufertur omnino multiplicatis actibus malis. Et de hujusmodi habilitate sive inclinatione non loquitur divus Thomas in art. 2.

6. — **Dico tertio**: *Si loquamur de inclinatione naturali remota ad operandum secundum virtutem, haec per peccatum diminuitur, sed non aufertur totaliter.* Probatur, nam ejusmodi inclinatio vel est ipsa natura animae rationalis, vel aliquid quod immediate oritur ex ipsa natura. Ergo licet diminuatur per appositionem impedimenti ex eo quod multiplicatis peccatis amplius impeditur ad assecutionem boni virtutis, non tamen aufertur omnino, quia semper eadem radix perseverat.

7. — **Dico uitimo**: *Ejusmodi inclinatio naturflis idem est cum potentia naturali animae in ordine ad bonum rationis, hoc est, non distinguitur a voluntate.* Probatur. Nam voluntas est appetitus rationalis et quaedam communis inclinatio totius hominis in ordine ad bonum. Sed non est inclinatio ad bonum sensibile. Ergo est inclinatio ad bonum rationis. Sed bonum rationis est bonum virtutis. Ergo voluntas est quaedam inclinatio naturae rationalis ad bonum virtutis. Et de hac inclinatione locutus est divus Thomas in his duobus articulis.

8. — Quod *si dicas:* Sequitur quod inclinatio ad bonum virtutis non diminuatur per peccatum. Probatur, nam potentia quae est voluntas non diminuitur per aliquod peccatum. Similiter etiam principia naturalia, ut synderesis, non diminuuntur. *Respondetur* quod hoc argumento convictus est Durandus ubi supra, et reprobat sententiam, divi Thomae in his articulis, sed immerito. Unde respondetur quod tam voluntas quam essentia animae et principia naturalia possunt dupliciter considerari. *Primo,* secundum se et subjective; et hoc modo nullatenus diminuuntur per peccatum, hoc est, nihil essentiae aut voluntatis aut principiorum naturalium aufertur per peccatum. *Secundo considerantur* ex parte objecti seu termi-

ni, hoc est, ex parte boni ad quod inclinatur. Et hoc modo tam essentia animae quam voluntas et principia naturalia diminuuntur per peccatum, quatenus magis impediuntur et elongantur ab assecutione boni virtutis, juxta illud Jeremiae, 2 (v. 5) : *Quid invenerunt in me patres vestri iniquitatis, quod elongaverunt a me?* Et illud: *Peccata vestra diviserunt inter, vos et Deum vestrum* (Is., 59, 2).

DUBIUM SECUNDUM

9. — Est aliud dubium breve: **Utram per malos habitus impediatur homo ne possit actum elicere, qui sine tali habitu elici posset. V. gr., poterat quis ex inclinatione naturali sine malo habitu elicere actum virtutis ut decem; utram posito malo habitu, possit adhuc elicere actum ut decem circa eamdem materiam virtutis.**

Respondetur ad hoc quod mali habitus non impediunt potentias ne possint aliquando operari cum tanta intensione atque operarentur sine illis habitibus vitiosis. Sed tamen communiter et regulariter non ita conatur potentia naturalis cum habitu vitioso atque conaretur sine illo quando operatur in materia virtutis, et consequenter non ita intense operatur. Ratio hujus est, quoniam actus virtutis elicitur a potentia naturali secundum inclinationem naturalem. Ergo saltem aliquando poterit operari ita intense ac si non esset habitus vitiosus.

ARTICULUS TERTIUS

Utram convenienter ponantur vulnera naturae ex peccato consequentia, scilicet, infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia

SUMMA TEXTUS

1. — Prima conclusio: Destitutio proprii ordinis quo vires animae ordinabantur ad bonum naturae per justitiam originalem dicitur vulneratio naturae.

Secunda conclusio: Kecte numerantur illa quatuor vulnera. — Ratio est, quia quatuor potentiae sunt destitutae ordine ad bonum.

Tertia conclusio: Ex peccato actuali eadem, hoc est, similia vulnera consequuntur.

DUBIUM PRIMUM

Dubium est de veritate secundae conclusionis hujus articuli.

2. — Et contra illam arguitur. *Primo,* ex divo Thoma in articulo praecedenti, ubi dixit quod bonum naturae, id est, inclinatio et ordo ad virtutem non tollitur per peccatum, licet diminuatur; in praesenti autem docet quod per peccatum tollitur ordo quo vires animae naturaliter ordinantur ad virtutem: ergo videtur sibi contrarius.

3. — *Secundo* arguitur. Nam per peccatum originale nihil naturale sublatum est, sed tantum donum supernaturale justitiae originalis. Ergo ordo ad bonum virtutis non est sublatus per peccatum. Probatur consequentia, quia ille ordo est naturalis ipsis potentiis animae.

4. — Pro solutione notandum est quod ordo ad virtutem potest *dupliciter* considerari in natura. *Uno modo,* secundum aptitudinem et convenientiam, quatenus naturae rationali, ex eo quod rationalis est, bonum virtutis est convenientissimum secundum naturam suam. *Alio modo* consideratur ordo ad virtutem secundum executionem, quatenus ipsae vires animae sunt potentes ad exequendum totum bonum suae naturae consentaneum. Si loquamur de primo ordine, non est ablatus per peccatum originale, sed mansit impeditus ne potentiae habentes talem ordinem possent perfecte pervenire in suum finem. Et quia hoc impedimentum est vel per peccatum originale, quo privatur homo sanitate naturae et fit languidus, vel per actuale peccatum, quo acquiritur vitium quod est contra naturam, ideo, licet substantia inclinationis ad bonum virtutis maneat post peccatum, dicitur tamen minui per ordinem ad suum terminum. Si autem loquamur de ordine ad virtutem secundo modo, probabilis sententia est quod homo ex natura sua non habet talem ordinem, quia est naturae imperfectae et compositae ex contrariis tam secundum animam, quam secundum corpus. Quare vires animae si considerentur in puris naturalibus tendunt in propria et sibi invicem contraria; ex quo provenit quod homo non possit exequi totum bonum suae naturae consentaneum. Et propter hanc rationem datum est illi a principio donum justitiae originalis quo perficiebatur et sanabatur natura, eratque potens ad totum bonum naturae exequendum; quo dono sublato, iste ordo sublatus est. Et ita docent quidam thomistae esse intelligendum divum Thomam in hoc loco, inter quos est dominus Cajetanus hic et infra, q. 109, a. 2, et magister Soto, lib. 1 *De natura et gratia,* cap. 13, quos vehementer sequitur magister Medina in his locis et alias saepe in hac prima secundae.

DUBIUM SECUNDUM

Occasione tamen hujus breviter debitatur: **Utrum homo post peccatum sit aeque potens ad exequendum bonum sibi connaturale atque homo conditus in puris naturalibus, hoc est, sine gratia et sine peccato.**

5. — Argumenta pro parte affirmativa. — Et a parte affirmativa arguitur. *Primo,* homo in puris naturalibus, secundum communem doctrinam theologorum, differt ab homine post lapsum sicut nudus a nudato et spoliato. Ergo sunt aeque potentes. Probatur consequentia, quia inter hominem nudum et nudatum solum est haec differentia, quod nuditas in illo est conditio naturae, in hoc vero est quaedam poena.

6. — Arguitur *secundo.* Homo in puris naturalibus non potest exequi bonum naturae consentaneum in universum et infallibiliter. Sed potest aliquod bonum exequi. Ergo non plus potest quam homo in natura lapsa. Antecedens probatur. Homo in puris naturalibus constat ex appetitibus contrariis quorum unus tendit in bonum rationis, alter vero in bonum sensibilem contra rationem: ergo infallibiliter incidet in aliquod peccatum. Ergo non exequetur universum bonum sibi connaturale. Prima consequentia probatur, quoniam bonum sensibile vehementer trahit appetitum et facit a ratione exorbitare.

7. — Arguitur *tertio.* Si homo in puris naturalibus posset perficere universum bonum naturale, sequeretur quod post peccatum homo esset quoddam monstruum. Probatur sequela, nam illud dicitur monstruosum cui deest aliquid ex naturaliter debitis, ut si homini deesset potentia intellectiva, aut alicui effectui naturali deesset concursus causae generalis. Sed homini debetur secundum naturam suam potentia ad exequendum totum bonum naturae consentaneum. Ergo, cum homo post peccatum non habeat hanc potestatem, erit quoddam monstruum.

8. — Arguitur *quarto.* Secundum sententiam divi Dionysii, 4 cap. *De divinis nominibus,* naturalia tam in angelis quam in hominibus post peccatum manserunt integra (1). Ergo in puris naturalibus homo non potest exercere omne bonum virtutis. Probatur consequentia, nam modo post peccatum certissimum est hominem hoc non posse. Ergo vel hoc non potuit in puris naturalibus, vel si potuit, non mansit in illa integritate, et ex consequenti naturalia ejus non manserunt integra.

9. — Argumenta pro parte negativa. — In contrarium tamen est sen-

(1) Dionysius, *De divinis nominibus]* c. 4, § 23. MG. 3, 723.

tentia multorum theologorum, quibus videtur durum asserere quod homo tam impotens esset si consideretur in puris naturalibus quantum modo est post peccatum. Quare dicunt quod homo in puris naturalibus, in primis ex parte intellectus cognosceret Deum secundum quod est causa naturalis. Item etiam cognosceret omne verum, tam naturale, quam etiam morale. Similiter etiam ex parte voluntatis posset facere quodcumque bonum morale sibi proportionatum. Item appetitus ejus sensitivus subderetur rationi; et licet aliquando resisteret, nihilominus tamen ex auxilio generali posset semper et in omni eventu illum coercere. Probatur hoc, in primis ex Augustino in libro De *correptione et gratia,* cap. 11 dicente: Si Deus homini auxilium quo staret non dedisset, "utique non sua culpa cedidisset" (1). Ergo homini secundum naturam suam debetur auxilium quoddam generale ad obtinendum omne bonum sibi proportionatum, sicut etiam ceteris creaturis ad consequenda sua naturalia bona.

10. — *Secundo* ratione arguitur. Si homo consideretur in puris naturalibus, excederet omnes alias creaturas corporales non minus quam modo. Ergo etiam in fine ad quem destinatur a natura. Ergo etiam in potestate assequendi finem. Sed quaecumque alia creatura corporalis ex ipsa institutione naturae potest consequi suum finem naturalem. Ergo multo melius natura rationalis poterit consequi suum finem naturalem et operari omne bonum virtutis.

11. — *Tertio* arguitur. Appetitus sensitivus secundum quod est datu« homini a natura aptus natus est obedire rationi. Ergo in puris naturalibus poteri coerceri ab ipsa ratione. Probatur consequentia, nam alias aliqua esset naturalis inclinatio in homine ad malum, si appetitus tenderet in bonum sensibile contra rationem et a ratione compesci non posset. Ergo ex eo quod homo constet ex appetitu rationali et sensitivo, male infertur quod non possit operari omne bonum virtutis suae naturae proportionatum.

12. — *Quarto* arguitur. Nam sequeretur ex opposita sententia quod homo conditus in puris naturalibus esset pejoris conditionis quam omnes aliae creaturae a Deo conditae. Hoc autem absurdum est, cum tantam dignitatem Deus in homine posuerit ut universum mundum corporalem propter eum condiderit, atque ei subderit. Sequela probatur. Secundum illam sententiam homo infallibiliter erit miser, id est, ruens in peccatum et non consequens finem ad quem naturaliter destinatus est. Ergo erit pejoris conditionis ceteris creaturis corporalibus.

(1) S. Augustinus, *De corrept. et gratia, c.* 11. ML. 44, 936.

Quod *si dicas* quod homo in puris naturalibus, si peccaverit, habebit aliqualem dolorem imperfectum ortum ex facultate naturae per quem componetur cum Deo et rediet ad integritatem naturalem, quem dolorem veluti tenetur Deus acceptare in recompensationem peccati commissi: *contra* hoc est argumentum. Ille imperfectus dolor non est medium sufficiens ad reparandum hominem post peccatum: ergo semper manebit in peccato. Probatur antecedens. Nam per illum dolorem imperfectum adhuc manet homo conversus ad bonum commutabile et aversus a suo fine ultimo, nam dolor ille non est vera poenitentia. Ergo semper manet homo sine hoc quod possit consequi suum finem naturalem. Et hoc argumentum efficacius est secundum opinionem dicentium inter peccatum et gratiam nullum dari medium, ita quod homo reparari non potest post peccatum, nisi per gratiam justificantem. In qua sententia est magister Medina. Nam secundum hanc opinionem, quicumque dolor non informatus gratia est insufficiens ad reparandum hominem post lapsum. Dolor vero gratia informatus non pertinet ad statum hominis conditi in puris naturalibus. Ergo homo in illo statu necessario esset miser.

13. — Propter haec argumenta secundo loco posita *libenter consentio huic sententiae,* quam puto magis intelligibilem, et auctores sequentes illam magis consequenter loquuntur, cujus tamen fusior examinatio relinquenda est ad materiam de gratia.

14. — Solutio argumentorum pro parte affirmativa. — Interim tamen ad argumenta contrariae sententiae respondetur. Ad *primum,* negatur antecedens. Nec est communis sententia theologorum quod homo in puris naturalibus et homo in natura lapsa solum differant sicut nudus et nudatus; immo certissimum est hominem post peccatum incurrisse vulnera quae non sunt admittenda in homine condito in puris naturalibus.

15. — Ad *secundum* respondetur negando antecedens. Nam homo in illo statu habuisset facultatem operandi omne bonum virtutis moralis, et non solum semel vel iterum, sed per totam vitam, si vellet. Quod autem homo constet ex appetitu sensitivo et intellectivo, non convincit oppositum, nam appetitus sensitivus aptus est obedire rationi, et ad hoc datus homini a natura. Itaque licet appetitus sensitivus in homine et in bruto sint ejusdem rationis, homini tamen non est naturalis secundum quod fertur in bonum sensibile ultra mensuram rationis, sed quatenus appetit bona sensibilia ut mensurari possunt ab ipsa ratione. Et secundum hanc considerationem appetitus rationalis et sensitivus non sunt contrarii, sed unum sub alio.

16. — Ad *tertium* negatur sequela. Et ad probationem respondetur quod homo in natura lapsa, licet non habeat vigorem naturalem perficiendi omne opus bonum morale, habet tamen donum quoddam superioris rationis, scilicet, gratiam supernaturalem justificantem, qua potest non solum perficere bonum morale, sed etiam bonum ordinis supernaturalis. Unde non solum non mansit natura ejus monstruosa et manca post peccatum, sed ex divina misericordia multo majora munera sunt ei oblata, quam si conderetur in puris naturalibus, sicut humanitas in Christo non habens propriam personalitatem, sed Verbi, multo perfectior est ex communicatione personalitatis infinitae, quam si propriam personalitatem habuisset.

17. — Ad *ultimum* argumentum respondetur ex divo Thoma in articulo 1 hujus quaestionis in solutione ad primum, quod naturalia permansisse integra nihil aliud est quam propria naturalia et potentias naturales cum suis inclinationibus ad propria objecta in homine perseverasse.

Alios duos articulos videte in divo Thoma.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum mors *et* alii defectus sint homini naturales

SUMMA TEXTUS

1. — **Prima conclusio: Si homo consideretur secundum naturam particularem, mors et corruptio non est illi naturalis.** — Ratio est, nam quaecumque natura intendit sui conservationem.

Secunda conclusio: Secundum naturam universalem ex parte materiae mors est homini naturalis. — Ratio est quia natura universalis intendit conservationem universi, quam non assequitur nisi per alternationem generationum et corruptionum.

Tertia conclusio: Quamvis nulli rei corporali ex parte formae sit naturajlis corruptio, peculiariter tamen homini convenit incorruptibilitas ex parte suae formae. — Ratio est quia forma humana secundum se est incorruptibilis quia non est totaliter materiae immersa.

DUBIUM UNICUM

Dubitatur in hoc articulo: **Utrum simpliciter et absolute sit homo corruptibilis ex natura sua, ita quod haec proposito sit simpliciter asserenda: Homo naturaliter est mortalis.**

2. — Argumenta pro parte negativa. — Et pro parte negativa arguitur *Primo,* ex divo Thoma in hoc articulo, qui nunquam asserit hanc propositionem absolute, sed cum addito, homo est mortalis ex parte corporis vel ex parte materiae.

3. — *Secundo* arguitur. Homo est naturaliter incorruptibilis ex parte formae: ergo simpliciter est incorruptibilis. Probatur consequentia. Nam cum anima rationalis sit praecipuum quod est in homine, quod convenit illi secundum animam conveniet simpliciter, ut esse intellectivum, esse rationale, etc.

4. — *Tertio* arguitur. Si homo naturaliter est corruptibilis, sequitur quod Deus non possit facere hominem incorruptibilem, quod est falsum et contra illud primae Cor., 15 (v. 42): *Seminatur in corruptione, surget in incorruptione.* Probatur sequela. Deus non potest facere hominem immaterialem, quia esse materialem est homini naturale. Ergo similiter non poterit facere hominem incorruptibilem, cum homo simpliciter naturaliter sit corruptibilis.

5. — *Ultimo* arguitur ex beato Augustino, lib. 13 *De civitate Dei,* cap. 15, ubi inquit: "Constat inter Christianos veraciter catholicam tenentes fidem, etiam ipsam corporis mortem non lege naturae..., sed merito inflictam esse peccati" (1).

6. — In contrarium tamen est quia omne compositum ex contrariis absolute est naturaliter corruptibile. Ergo cum homo ex contrariis sit compositus, erit naturaliter corruptibilis.

7. — Solutio dubii. — Pro solutione notandum est *primo,* quod inter ea quae naturaliter conveniunt rebus quaedam important perfectionem, quaedam imperfectionem; v. gr., esse rationale et admirativum conveniunt homini primo modo; esse vero mortalem et corruptibilem conveniunt homini secundo modo.

Nota *secundo,* quod ut praedicata quae important imperfectionem dicantur simpliciter et absolute, sufficit quod conveniant rei ratione unius partis, sive illa pars sit potissima, sive non. V. gr., ut quis dicatur simpliciter infirmus satis est quod una ejus pars male habeat.

8. — Hoc supposito respondetur quod homo simpliciter et absolute est naturaliter corruptibilis et mortalis. Probatur. Nam esse mortalem et corruptibilem importat imperfectionem, et est de genere malorum. Ergo ut simpliciter dicatur sufficit quod conveniat homini ex parte corporis, quia malum consurgit ex particulari defectu.

(1) S. August., *De civitate Dei,* l. *13,* c. 15. ML. 41, 387.

Secundo probatur. Homo simpliciter et absolute est generabilis. Ergo et corruptibilis. Probatur consequentia, quia cui convenit alterum istorum praedicatorum simpliciter et absolute, scilicet generabilitas, convenit absolute et aliud. Confirmatur. Homo absolute est quantus, corporeus et coloratus, quamvis haec non conveniant nisi ratione corporis. Ergo etiam simpliciter mortalis.

9.— Solutio argumentorum.— Ad argumenta in contrarium *respondetur.* Ad *primum,* quod divus Thomas non posuit illud additum ex parte corporis et materiae quasi dictionem diminuentem, sed ad insinuandam differentiam inter formam hominis et alias formas rerum corruptibilium, quia forma humana nullatenus potest esse causa corruptionis, quia omnino est immortalis et non totaliter dependens a materia. Aliae vero formae ex eo quod sunt totaliter immersae materiae, sunt simpliciter corruptibiles et quodammodo causae corruptionis.

10.— Ad *secundum* respondetur negando consequentiam. Ratio est quia denominatio quae secundum determinatam partem convenire potest, non tollitur per hoc quod forma significata per praedicatum non conveniat ratione alterius partis, vel etiam alteri parti. V. gr.., homo dicitur simpliciter crispus, quamvis crispitudo non conveniat homini secundum oculos, sed solum secundum capillos. Similiter etiam dicitur simpliciter et absolute mortalis, quamvis mortalitas non conveniat ratione animae, sed tantum corporis.

Secundo respondetur negando consequentiam, quoniam incorruptibilitas est praedicatum importans perfectionem et de genere bonorum. Quare non sufficit quod conveniat homini ratione unius partis, si oppositum conveniat ei ratione alterius, sicut ad hoc ut homo dicatur simpliciter sanus, non sufficit quod una vel altera pars sit sana, si una infirmetur.

11.— Ad *tertium* respondetur negando consequentiam. Est enim differentia inter passiones quae important perfectionem speciei, et eas quae important imperfectionem, quod illae non auferuntur, sed perficiuntur ir. ultima resurrectione ; aliae vero quae important defectum possunt auferri quantum ad possibilitatem deficiendi. V. gr., dicimus quod humana natura est impeccabilis in Christo propter unionem ad Verbum ; at vero liberum arbitrium secundum se cujuscumque naturae creatae naturaliter est peecabile. Et ita sunt intelligendae multae demonstrationes naturales, quibus probatur aliquas proprietates naturaliter rebus convenire, scilicet quantum est ex parte naturae ipsarum rerum, si relinquantur suae naturae.

12. — **Ad** *ultimum* argumentum respondetur quod divus Augustinus per hoc quod dicit "non lege naturae", intelligit illud secundum quod natura humana de facto producta est. Deus enim creavit hominem inexterminabilem, *Sapient.*, 2. Unde mors et exterminium intraverunt tamquam poena peccati.

QUAESTIO OCTOGESIMASEXTA

Be macula peccati

ARTICULUS PRIMUS

Utrum peccatum causet macirtam in anima

Prima conclusio est **affirmativa.**

Secunda conclusio, ad tertium: **Macula nec est aliquid positivum in anima nec etiam pura privatio, sed est privatio nitoris cum ordine ad suam causam, quae est peccatum.**

Tertia conclusio, ibidem: **Diversa peccata, diversas maculas inducunt.**

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum transacto actu peccati perseveret macula in anima

Conclusio est **affirmativa.**

COMMENTARIUM

1. — Circa quaestionem hanc *notandum est* quod de macula peccati frequenter fit mentio in divina scriptura. Psalmo 14 (v. 2): *Qui ingreditur sine macula,* etc. Eccle., 31 (v. 2): *Beatus vir qui inventus est sine macula.* Psalmo 118 (v. 1): *Beati immaculati in via; et* primae ad Timot., 6 (v. 14): *Ut serves mandatum sine macula.* Et tandem Christus Matth., 15 (v. 18) ait, quod id quod procedit de ore coinquinat hominem.

DUBIUM UNICUM

Circa secundam conclusionem primi articuli dubitatur: **Utrum macula quam peccatum causât sit aliquid positivum in anima.**

2. — Sententia Scoti. — Ad hoc dubium Scotus in 4, d. 14, q. 1, habet singularem sententiam. Dicit enim quod macula peccati [non] est aliquid positivum; sed illud est relatio rationis quae fundatur in anima objecta divino intellectui et voluntati quatenus ab ipso Deo ordinatur et deputatur ad poenam correspondentem peccato. Et haec ordinatio ad poenam, quatenus est animae disconveniens, dicitur macula; quatenus vero est obligatio ad poenam subeundam, dicitur reatus; inquantum vero est in actu divinae voluntatis per quem deputatur homo ad poenam subeundam, dicitur offensa.

Probat Scotus suam sententiam. *Primo,* nam post aeturn peccati non potest aliquid manere in anima nisi sit habitus, vel dispositio, vel privatio, vel relatio rationis. Sed macula non potest esse habitus aut dispositio. Probatur, quia in homine justificato solet manere habitus et dispositio prava, in quo tamen non manet macula peccati. Item etiam non est privatio gratiae, quia sequeretur quod omnes peccatores essent aequales quantum ad maculam relictam per peccatum, quod tamen est absurdum. Ergo a sufficienti enumeratione macula est relatio rationis, id est, ordinatio ad poenam.

Secundo probatur ex auctoritate Augustini super illud Psalmi 31 (v. 2) : *Beatus vir cwt non imputavit Dominus peccatum* (1). Dicit enim quod Deum videre peccata, est illa ad poenam imputare. Avertere autem faciem a peccatis sive tegere peccata, est ea ad poenam non reservare. Ergo —infert Scotus—hominem manere in macula peccati post peccatum, nihil aliud est quam manere hominem ordinatum et deputatum ad poenam.

3. — Sententia divi Thomae. — In contrarium tamen est sententia divi Thomae in his duobus articulis, et in 2, d. 42, in expositione litterae. Cujus sententia consistit in hoc, quod macula peccati est medium quoddam inter peccatum ut causam et reatum ad poenam, nam est effectus actus peccati et fundamentum reatus. Unde, formaliter loquendo, macula peccati est privatio nitoris ipsius animae cum ordine ad actum peccati ex **quo causatur.**

Probatur hoc et simul impugnatur sententia Scoti.

Macula non est ordinatio ad poenam: ergo erit privatio dicta. Antecedens probatur. Peccatorem ordinari ad poenam est justum et bonum. Ergo macula peccati non est illud ordinari, quia macula est malum.

Confirmatur ex Dionysio, 4 cap. *De divinis nominibus* dicente quod

(1) S. August.; *Enarrat, in Psalmos,* in Ps. 31, 2. ML. 36, 256.

puniri non est malum, sed fieri poena dignum (1). Tunc *arguitur:* Eo ipso quod homo habet maculam peccati intelligitur poena dignus; et tamen non ordinatus ad poenam: ergo macula non est ordinatio ad poenam.

Arguitur *secundo.* Si esse hominem infectum macula esset ordinari ad poenam, sequeretur quod Deus hominem macula inficeret. Hoc autem est absurdum. Ergo. Probatur sequela, nam Deus ordinat hominem ad poenam.

4. — Solutio argumentorum. — Pro solutione argumentorum Scoti *notandum* ex divo Thoma supra, q. 73, a. 2, quod privationes sunt in *duplici* differentia. *Quaedam.* quae consistunt in privari, ut aegritudo et. caecutire; *quaedam* vero quae consistunt in privato esse. Et inter has haec est differentia, quod illae non omnino auferunt formam oppositam, ut patet de aegritudine et umbra; istae vero totaliter auferunt formam oppositam, ut caecitas et mors.

Notandum *secundo* cum domino Cajetano in praesenti, quod una et eadem privatio nitoris animae in homine peccatore multiplicem habet rationem. Est enim privatio conjunctionis ad Deum, quae dicitur elongatio; privatio similitudinis seu dissimilitudo; est privatio conversionis seu aversio; sicut etiam e contrario gratia et caritas dicitur similitudo et unio et conversio ad Deum et nitor animae. Unde divus Thomas in articulo 2 ad primum ait, maculam esse privationem conjunctionis ad divinum lumen, cum tamen prius dixisset esse privationem nitoris, quia nimirum eadem est privatio, quamvis ad diversa comparata, diversimode significetur.

5. — Ex dictis *sequitur* quod macula peccati est ipsamet privatio gratiae et rectitudinis luminis naturalis quatenus ex illis quidam nitor in animam redundat.

Sequitur *secundo* quod, quemadmodum gravius peccat qui plus et pluries avertitur a Deo et a rectitudine rationis, ita etiam majori macula inficitur vel etiam multis maculis si per plura peccata avertitur. Et quemadmodum peccatum non est tam malum ut privet omni bono, ita etiam macula non potest esse tanta ut auferat, omnem animae nitorem, saltem eum qui sequitur ex refulgentia luminis naturalis, sive ex bono naturae rationalis. Sicut in corporalibus non proprie dicitur macula quod omnino aufert nitorem corporis, sic etiamsi peccatum auferret omnem nitorem animae, non proprie diceretur macula illud quod in anima causât.

(1) Dionysius, De *Divinis nominibus,* c. 4, § 22. MG. 3, 723.

6. — Et per hoc *respondetur* ad argumenta Scoti. Ad *primum* enim dicimus quod macula est privatio, quae consistit in privari et non in privato esse. Quare bene intelligitur quod una sit major quam altera, et quod in eodem homine maculae multiplicentur.

Ad *secundum* ex Augustino respondetur quod in illo loco videtur divum Augustinum explicuisse ab effectu quid sit Deum videre peccata; non tamen dicit quod esse peccatorem formaliter consistat in hoc quod est deputari ad poenam.

Secundo respondetur quod consequentia Scoti ex illa auctoritate non valet. Non enim sequitur: Deum non videre peccata est non reservare ad poenam : ergo homo est peccator per imputationem ad poenam vel maculatur per hoc quod ordinatur ad poenam.. Nam esse peccatorem et maculatum habet homo ex propria voluntate; deputatur autem ad poenam ex voluntate divina.

QUAESTIO OCTOGESIMASEPTIMA

De reatu poenae

ARTICULUS PRIMUS

Utrem reatus poenae sit effectus peccati

SUMMA TEXTUS

1.— Prima conclusio affirmativa.

Secunda conclusio: Triplicem poenam incurrit peccator propter peccati demeritum: primam a seipso, quae est remorsus conscientiae; secundam a judice humano, tertiam ab ipso Deo.

Tertia conclusio, ad primum: **Reatus poenae eSt per accidens in actu peccantis et praeter intentionem ejus.**

Quarta conclusio, ad secundum : **Poena non est effectus peccati directe, sed dispositive; at vero reatus poenae est effectus peccati directe, quia peccatum facit hominem dignum poena.**

DURIUM UNICUM

Dubitatur breviter in hoc articulo : **Utrum reatus poenae adeo annectatur peccato, ut in homine non possit inveniri macula peccati sine reatu poenae.**

2.- Argumenta pro parte **negativa,** — Et videtur quod non. *Primo.* Constituamus hominem qui commissit aliqua venialia peccata, et fecit opera quaedam satisfactoria sine intuitu ad satisfaciendum pro ipsis venialibus. Tunc arguitur: In illo homine manet macula peccati venialis; et tamen non manet reatus poenae: ergo haec non sunt necessario conjuncta. Major probatur, quia illa macula tolli non potest nisi per aliqualem actum detestationis, qui tamen non est in casu posito. Minor autem

probatur, nam talis homo, cum sit in gratia, potest satisfacere· pro peccatis venialibus. Ergo non erit reus poena.

3. — *Secundo* arguitur. Fieri potest quod aliquis homo non habeat modo peccatum pro quo satisfaciat, nihilominus tamen faciat aliqua opera satisfactoria pro peccatis futuris. In hoc casu videtur stare macula peccati sine reatu poenae. Ergo, etc.

Confirmatur. Nam si aliquis homo maxime gratus regi committat contra illum aliquam levem culpam, talis est in offensa regis; et tamen nullum reatum poenae incurrit: ergo idem erit in nobis in ordine ad Deum saltem respectu venialium.

4. — **Solutio dubii.** — Respondetur quod macula peccati et reatus poenae ita sunt necessario conjuncta, ut macula non possit esse sine reatu. *Probatur.* Et *primo* quidem de peccato mortali certissimum est quod quandiu durat non possit remitti poena. Hinc est argumentum, etiam de peccato veniali. Non potest aliquis esse peccator mortaliter et quod in illo non maneat obligatio ad poenam : ergo nec potest esse in offensa veniali quin maneat obnoxius poenae. Probatur consequentia, quia reatus poenae ex aequo respicit omnem offensam, tam mortalem quam venialem.

Secundo probatur. Nam quando homo avertitur a Deo, non meretur quod poena peccato debita remittatur illi. Sed per peccatum veniale homo quodammodo avertitur a Deo. Ergo, etc.

Ultimo. Nam pretium sanguinis Christi, sive in sacramentis, sive per indulgentias, nunquam applicatur ad satisfactionem pro poena, nisi prius remittatur culpa. Ergo signum est quod, manente offensa seu macula peccati, non remittitur poena pro peccatis debita.

5. — Hinc *sequitur* quod quandiu homo est in aliquo peccato, sive mortali, sive veniali, non potest de lege satisfacere pro poena illi debita. Ratio est, nam Deus non acceptat satisfactionem pro aliqua culpa, nisi talis culpa remittatur: ergo quandiu manet culpa, nulla est satisfacio. Item, quia nihil aliud est satisfactio quam solutio poenae debitae pro peccato praecedenti.

Secundo sequitur quod nullus homo potest satisfacere pro peccatis futuris, etsi sit in gratia. *Probatur ex* ratione nunc immediate dicta. Et *confirmatur,* quia homo satisfacere non potest pro peccato mortali futuro, ut constat, quoniam quando illud ponetur in. esse, aufert vim et principium satisfaciendi. Ergo nec etiam pro peccato veniali.

Secundo probatur, nam alias sequeretur quod aliquis homo decedens ab hac vita cum macula peccati venialis, statim introiret in regnum Dei.

Consequens est falsum et contra illud, *NïMl coinquinatum intrabit in illam* (Apoc., 21, 27). Sequela probatur, quia si quis jam satisfecisset pro culpa veniali futura, nulla ei superesset facienda satisfatio.

6. — **Solutio argumentorum.** — Ex his facile respondetur ad argumenta proposita. Nam in casu *primi* argumenti, adhuc in illo homine perseverat reatus poenae, quoniam non est dimissa culpa, et ita in illo casu non satisfacit pro culpa.

7. — Ad *secundum* argumentum patet ex secundo corollario. Ad exemplum vero principis respondetur quod multo aliter se habet Deus in puniendis peccatis, quam principes terreni, sicut etiam in praemiandis actibus virtutis. Nam sicut nullum bonum Deus relinquit sine praemio, ita etiam nullam culpam sine poena.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum peccatum possit esse poena peccati

SUMMA TEXTUS

1. — Prima conclusio: Si loquamur de peccato per se, peccatum non potest esse poena peccati. — Ratio est quia peccatum per se loquendo est voluntarium, poena autem est contra voluntatem.

Secunda conclusio: Loquendo de peccato per accidens, peccatum potest esse poena peccati tripliciter, scilicet, ex parte causae, ex parte substantiae actus et ex parte effectus.

COMMENTARIUM

2. — Circa hunc articulum solet a theologis disputari: **utrum proprie loquendo unum peccatum sit poena alterius peccati.** Et difficultas hujus quaestionis consistit in hoc: nam peccatum, etiam in quantum malum culpae, potest *dupliciter* considerari. *Uno modo,* ut egreditur a voluntate et causatur ab illa. *Secundo* modo, ut recipitur in eadem, voluntate. Et istae sunt diversae considerationes. Nam priori modo peccatum consideratur ut actio; secundo autem modo consideratur ut passio. Qua distinctione supposita, quidam theologi, ut Scotus in 2, d. 36, q. 1, et quidam etiam thomistae dicunt quod, licet peccatum priori modo non possit esse poena peccati, bene tamen secundo modo. Nam. sub illa consideratione pecca-

tum recedit quodammodo a culpa, et ejus inordinatio est poena, quia peccator per se non intendit deordinationem, sed actum, v. gr., voluptuosum, cui conjungitur deordinatio quam peccator potius videtur pati quam intendere. Et quia secundum hanc considerationem peccatum intelligitur involuntarium, propterea hoc modo potest esse poena peccati. Solet apponi exemplum. V. gr., si passio Christi consideretur ut egrediebatur a judaeis, sive ut actio, fuit maximum peccatum; si vero consideretur inquantum passio et ut recipiebatur in Christo, fuit eximium virtutis opus.

Huic sententiae consensit Cajetanus, *Super secundum librum* Regum, cap. 12 (v. 11), ibi, *E'cce ego suscitabo super te malum de domo tua,* et infra cap. 16 (v. 10) ibi, *Sinite eum, Dominus enim praecepit ei ut maledi-ceret David*. Contrariam tamen sententiam tenet Cajetanus in praesenti articulo, scilicet, quod peccati inordinatio, non solum, in quantum egreditur a voluntate, sed etiam in quantum recipitur in illa, non potest esse poena peccati.

3. — Probatur haec sententia. *Primo,* quia peccatum utroque modo consideratum est voluntarium. Ergo non est poena, nam de ratione poenae est quod sit contra voluntatem. Nec requiritur, ut inordinatio peccati dicatur voluntaria, quod sit per se intenta, quia nemo inendens ad malum operatur. Satis est quod sit indirecte et secundario volita.

Praeterea, omnis poena est a Deo judice inflicta. Sed peccatum utroque modo consideratum non est a Deo. Probatur, quia ut egreditur a voluntate Deus non est causa illius, ut etiam contrarii fatentur. Alias Deus esset causa quod Petrus peccaret. Nec etiam ut recipitur in voluntate. Probatur, nam alias Deus esset causa simpliciter et absolute inordinationis. Nam bene sequitur : Deus causât inordinationem peccati ut inhaerentem voluntati : ergo absolute causât inordinationem. Probatur consequentia, nam accidentis esse est inesse. Ergo causare inordinationem ut inhaerentem subjecto non est causare illam secundum quid, sed absolute et simpliciter. Item probatur. Nam sequeretur quod Deo auctore Petrus esset malus formaliter et intrinsece, quod tamen falsissimum est. Probatur sequela. Petrus est malus formaliter et intrinsece per inordinationem peccati formaliter sibi inhaerentem. Ergo, si Deus est causa hujus inordinationis ut est inhaerens voluntati, Deo auctore Petrus est malus intrinsece.

Tandem, nam si peccatum esset poena peccati alterius, pari ratione posset esse poena sui, nam inordinatio quae recipitur in voluntate est

quodammodo involuntaria. Immo etiam possumus dicere quod aversio in peccato est poena conversionis, nam aversio secundum se est involuntaria et praeter intentionem peccantis : ergo poterit esse poena voluntariae conversionis ad bonum commutabile; quod est falsum, nam conversio voluntaria ad bonum creatum non est digna poenae, nisi propter annexam aversionem. Ergo ipsa aversio et privatio ordinis est ratio formalis per quam conversio est in genere mali absolute, et digna poena infligenda a justo judice.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum aliquod peccatum inducat reatum poenae aeternae

Conclusio est: Quaeeumque peccata caritatem auferentia avertunt a Deo et quantum est de se inducunt reatum poenae aeternae. — Ratio est quia hujusmodi peccata tollunt principium ordinis et subjectionis ad **Deum.**

Videte divum Thomam de hoc articulo, 3 *Contra gentes,* cap. 144.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum peccato debeatur poena infinita secundum quantitatem

SUMMA TEXTUS

1. — Prima conclusio: Peccato ex parte aversionis respondet poena damni, quae est infinita. — Ratio est quia est carentia boni infiniti.

Secunda conclusio: Ex parte conversionis respondet peccato poena infinita secundum acerbitatem. — Ratio est quia bonum commutabile ad quod convertitur peccator et ipsa etiam conversio est aliquid infinitum.

Tertia conclusio, ad tertium : **Duratio poenae aeternae respondet duration! culpae, non quidem ex parte actus, sed ex parte macuïae, qua durante, manet reatus poenae; sed acerbitas poenae respondet gravitati culpae.**

COMMENTARIUM

2. — Circa hos duos articulos notandum est quod, sicut est certum secundum fidem peccata esse inaequalia secundum gravitatem, ita etiam

eadem fide tenendum est supplicium esse inaequale. Cum autem non possit esse inaequale secundum durationem in damnatis, necessario est inaequale secundum acerbitatem, juxta illud Apoc., 18 (v. 7) : *Quantum glorificavit se,* etc. Et ratio est manifesta, nam retributio criminum pertinet ad justitiam commutativam. Ergo debet servari aequalitas vel proportio supplicii ad demeritum.

DUBIUM UNICUM

Circa primam conclusionem articuli quarti dubium est: **Utrum poena damni quae correspondet aversioni sit aequalis in omnibus damnatis.**

3. — **Argumenta pro parte affirmativa.** — Ratio dubitandi pro parte affirmativa est, quoniam poena damni ex parte objecti est infinita: ergo aequalis in omnibus. Hac enim ratione probavit divus Thomas in argumento *Sed contra* quod poena correspondons peccatis non est infinita secundum quantitatem, nam alias omnia peccata punirentur aequaliter.

4. — *Item* etiam, quia poena damni est omnimoda privatio divinae visionis, quae consistit in privato esse, et non in privari : ergo non datur in illa magis et minus.

5. — **Solutio dubii.** — Respondetur ad hoc dubium, scilicet, poenam damni non esse in omnibus damnatis aequalem. Cujus ratio est, nam poena damni correspondet aversioni, ut docet divus Thomas in articulo. Aversio autem non consistit in indivisibili; sed per graviora peccata plus homo avertitur a Deo quam per leviora et pauciora. Magis enim avertitur a Deo homicida, quam fornicatur. Quod probatur. *Primo,* nam ejusmodi aversio et recessus est per dissimilitudinem, juxta illud beati Augustini : Cognovi quod, longe essem a Deo in regione dissimilitudinis. Sed majorem dissimilitudinem causât in anima unum peccatum quam aliud, sicut etiam major est deformitas in uno peccato quam in alio. Ergo et magis avertit. Ergo etiam poena correspondens huic aversioni erit major, scilicet poena damni.

Secundo probatur. Qui plus peccat magis est odio habitus ipsi Deo. Ergo magis damnificatur. Ergo in ultima retributione, etiamsi secludamus poenam sensus, ille homo erit magis elongatus a Deo : ergo cum majori poena damni; nam haec nihil aliud est quam a Deo separari.

6. — **Solutio argumentorum.** — Ad *primum* respondetur quod poena damni potest *dupliciter* considerari. *Primo, ex* parte objecti. Et sic est infinita, sicut etiam aversio peccati ex parte ista habet infinitatem, quia

avertit ab infinito bono. Et hoc modo poena damni est aequalis in omnibus damnatis. *Secundo* modo consideratur ex parte subjecti quod privat Deo. Et ut sic, major est in uno quam in alio. Quomodo sit intelligendum poenam damni hoc modo consideratam esse inaequalem, non conveniunt theologi. Nam Scotus in 4, d. 43, q. 4, dicit quod poena damni non est praecise carentia divinae visionis, sed simul cum ordine et respectu ad intellectum et voluntatem, hoc est, cum applicatione intellectus damnati ad semper recogitandum poenam quam patitur, et simul cum applicatione voluntatis, qua semper detestatur eamdern poenam. Cujus ratio est, nam istae duae potentiae fuerunt principales in perpetrando malum, et ideo illae principaliter plectuntur hac poena; sicut e contrario in beatis istae duae potentiae principaliter beatificantur. Hinc ergo—ait Scotus—consurgit major dolor et angustia in damnatis quanto gravius fuerit peccatum et major aversio a Deo, quia tanto intellectus et voluntas magis applicantur ad considerandam et enovescendam poenam illam.

Alii vero ex discipulis divi Thomae hanc inaequalitatem poenae damni ponunt solum per hoc quod ille qui magis peccavit, non solum magis cruciabitur igne, sed etiam magis affligetur ex amisso Deo propter graviora sua peccata quam qui minus peccavit.

7. ⊢ Sed uterque modus dicendi videtur insufficiens. Et convincitur hoc argumento, nam hujusmodi afflictio et cruciatus certissime videtur pertinere ad poenam sensus in doctrina divi Thomae. Nam ad minimum est remorsus concientiae ex gravioribus peccatis. Remorsus vero seu vermis conscientiae enumeratur a divo Thoma inter poenas sensus in articulo primo hujus quaest., et expresse infra, quaest. sequenti 88, art. 4, ubi dicit quod omnia peccata venialia non possunt habere tantum de reatu, quantum unum peccatum mortale. Et patet hoc ex parte poenae sensus quantum ad vermen conscientiae. Ergo illa major afflictio, continua recogitatio, detestatio voluntatis esse poenam quam damnatus incurrit cum potuisset illam evadere, est quidam remorsus et vermis conscientiae, et consequenter non pertinet ad poenam damni. Vera ergo explicatio est haec: Carentia divinae visionis ex parte objecti, ad hoc quod habeat rationem poenae damni, necessario dicit respectum ad suam causam, scilicet ad peccatum mortale. Nam, si aliquis etiam voluntarie privaretur divina visione propter caritatem proximi, sicut aliqui explicant illum locum Pauli (ad Rom., 9, 3), *Optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis,* nondum intelligeretur in hoc homine poena damni. Ergo ■ poena damni est carentia divinae visionis ex peccato mortali causata. Et

quia inter peccata mortalia unum est altero gravius, ita etiam ejusmodi carentia in subjecto ubi invenitur est major in uno quam in alio ex parte suae causae.

Uti possumus ad hoc explicandum optimo exemplo ex doctrina divi Thomae supra, q. 86, a. 1 ad tertium, ubi docuit diversa peccata diversas maculas causare in anima, quia macula non dicit solum privationem nitoris, sed importat privationem simul cum ordine ad suam causam, quae est peccatum. Unde colligitur quod, licet privatio nitoris non suscipiat magis et minus, quia consistit in facto esse, macula tamen suscipit magis et minus, non in se, sed in sua causa, ut optime ibidem explicat Cajetanus. Ita similiter, quia poena damni importat carentiam divinae visionis, ut ex peccato mortali causatum, una potest esse major in uno quam in alio, non in se praecise, sed quatenus a graviori culpa causata. Huic expositioni quodammodo consentit Soto in 4, d. 50, q. unica, a. 4.

Et per hoc respondetur ad *secundum* argumentum. Quamvis enim poena damni consistat in facto esse, tamen ex parte suae causae potest esse una major quam alia.

8. — Circa *secundam* conclusionem articuli movet dubium Cajetanus, **quomodo peccato ex parte conversionis non respondeat poena infinita intensive.** Nam ratio divi Thomae videtur insufficiens, scilicet, quia peccatum ex parte conversionis respicit bonum commutabile, quod est aliquid finitum, nam aliqua peccata sunt quae habent Deum pro objecto, ut odium Dei.

De hujus tamen dubii solutione sequendus est per omnia Cajetanus, cujus documenta hic posita *sunt verissima,* et insufficienter refutata a magistro Medina.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum omne peccatum inducat reatum poenae aeternae

SUMMA TEXTUS

1. — **Prima conclusio est negativa.** — Cujus ratio est quia non omne peccatum contrariatur principio ordinis divinae justitiae; sed quaedam peccata sunt quae important inordinationem solum circa media, et non circa finem.

Secunda conclusio, ad secundum: **Peccato originali non debetur poena**

aeterna ratione suae gravitatis, sed ratione conditionis subjecti, scilicet, hominis qui sine gratia invenitur, per quam solum fit remissio poenae.

Tertia conclusio, ad tertium : **Peccato veniali in inferno respondet poena aeterna, non propter quantitatem peccati, sed propter irremisibilitatem.**

DUBIUM UNICUM

Circa secundam conclusionem **dubium est de veritate illius.**

2. — Argumenta in contrarium, — Et contra illam arguitur. *Primo,* ex illo Rom., 5 (v. 12) : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.* Quod sancti patres explicant, non solum de morte temporali, sed etiam de morte aeterna et damnatione perpetua, ut patet ex Augustino, 13 libro *De civitate Dei,* cap. 12, ubi exponit illud Genes., 2 (v. 17) : *In quacumque die comederis ex eo morte morieris;* morte—inquit—et temporali et aeterna, quam induxit primum peccatum (1). Ergo peccato originali ratione suae gravitatis debetur poena aeterna.

3. — Arguitur *secundo.* Peccatum originale se solo facit inimicum Dei, avertit ab ultimo fine, et destruit gratiam. Ergo, per se loquendo, respondet illi poena aeterna. Probatur consequentia et simul explicatur vis argumenti. Nam, secundum divum Thomam supra, art. 3, illi peccato per se loquendo corresponde! poena aeterna, quod destruit principium ordinis divinae justitiae, scilicet, quod destruit caritatem et gratiam. Sed peccatum originale est hujusmodi. Ergo, etc.

4. — *Tertio.* Nam si secunda conclusio esset vera, similiter dici posset quod peccato mortali non debetur poena aeterna ratione suae gravitatis, sed propter conditionem subjecti quod sine gratia invenitur, quod tamen non videtur concedendum.

Et *confirmatur,* quia si peccato mortali propter suam gravitatem debetur poena aeterna: ergo multo magis peccato originali. Probatur consequentia. Nam peccatum originale vocatur a sanctis patribus immane et gravissimum peccatum; et in sacra scriptura vocatur peccatum per antonomasiam; Joan., 1 (v. 29) : *Ecce qui tollit peccatum mundi;* et Rom., 5 (v. 12) : *Per unum hominem peccatum,* etc.

5. — Solutio dubii. — Pro solutione hujus dubii nota *primo,* quod divus Thomas facit comparationem et proportionem inter poenam et culpam. Et quia in poena aeterna duo inveniuntur, scilicet, duratio et acerbitas,

(1) S. Augustin., *De civitate Dei,* l. 13. c. 12. ML. 41, 386.

docet quod acerbitas poenae major vel minor respondet gravitati culpae; duratio vero sive aeternitas respondet, non quantitati culpae, sed duration! perpetuae sive irremissibilitati ejus. Ita docet divus Thomas in articulo praecedenti ad tertium, et in hoc art. ad tertium.

Nota *secundo,* quod per gravitatem culpae divus Thomas, hic ad secundum, non intelligit eam quae est ex parte aversionis in peccato, nam haec habet quamdam infinitatem, sed intelligit eam quae attenditur ex parte conversionis actualis vel habitualis, quae est aliquid finitum. Unde et divus Thomas art. praecedenti ad tertium docuit quod gravitati peccati correspondet acerbitas poenae, quae semper est infinita; in quo insinuabit se loqui de gravitate quae est aliquid finitum.

Respondetur ergo quod doctrina divi Thomae in secunda conclusione est universalis de omni peccato quod aufert gratiam, ut bene probat argumentum secundum a nobis propositum. Nam, ut expresse constat ex solutione ad tertium, aeternitas poenae non respondet quantitati culpae, sed ejus irremissibilitati, propter quod etiam peccatum veniale punitur in inferno poena aeterna, quia conjungitur ei irremissibilitas ex peccato mortali. Est tamen differentia inter peccatum originale et mortale ex una parte, et veniale ex altera, quod irremissibilitas secundum se et positive convenit mortali et originali, qui auferunt principium remissionis, scilicet gratiam; at vero peccato veniali convenit irremissibilitas negative tantum, quia scilicet non seeum affert unde remitti possit, sed nec tollit principium remissionis. Quod si punitur perpetuo, est ratione adjuncti. Peccatum autem mortale et originale non indiget alio adjuncto ut aeternaliter puniatur, non propter sui gravitatem, quam diximus esse finitam, sed quia secundum se ponit in subjecto conditionem irremissibilitatis, ex eo quod aufert gratiam, per quam solum fit remissio poenae. Et haec est mens divi Thomae.

6. — Solutio argumentorum. — Ad argumenta in contrarium dicimus quod probant peccato originali secundum se deberi poenam aeternam, non ratione gravitatis, sed propter durationem ejus vel irremissibilitatem. :quae respectu aeternitatis poenae dicitur conditio subjecti.

QUAESTIO OCTOGESIMAOCTAVA

De peccato mortali et veniali

ARTICULUS PRIMUS

Utrum peccatum veniale convenienter dividatur contra mortale

SUMMA TEXTUS

1. — **Prima conclusio: Peccatum mortale et veniale opponuntur sicut irreparabile et reparabile.** — Ratio est quia mortale habet inordinationem circa ultimum finem; veniale vero circa ea quae sunt ad finem.

Secunda conclusio, ad primum : **Divisio ista peccati est analogi in analogata.**

Tertia conclusio, ad secundum: **Veniale peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem.**

Quarta conclusio, ad tertium : **Qui peccat venialiter inhaeret bono temporali, non ut fruens, sed ut utens referensque illud in finem ultimum habitualiter, licet non actualiter.**

COMMENTARIUM

2. — Circa primam conclusionem et rationem allatam a divo Thoma *notandum est* quod, licet explicatio Cajetani in hac parte sustineri possit, nempe quod divus Thomas loquatur de peccato mortali secundum se et de veniali secundum se, hoc est, ex proprio genere, nam in his semper est verum quod peccatum mortale habet inordinationem circa finem ultimum avertens ab illo, veniale vero non habet inordinationem circa finem ultimum, sed tantum circa media; sed tamen verior nobis videtur explicatio divi Thomae quod loquatur de omni mortali et veniali peccato, sive secundum se, sive ex indeliberatione et imperfectione actus, ut imper-

fectus motus infidelitatis. Pro cujus luce *nota* quod habere inordinationem circa ultimum finem non est habere ultimum finem pro objecto formaliter nec materialiter, nam qui furatur peccat mortaliter, et tamen objectum furti non est ultimus finis, qui est Deus, sed res aliena inordinate volita cum aversione a Deo ultimo fine.

Nota secundo, quod peccatum veniale quod secundum speciem suam et ex proprio genere versatur circa ultimum finem, ut odium Dei imperfectum, non dicetur habere inordinationem circa ultimum finem simpliciter et absolute, quia non avertit ab illo, sed habet inordinationem circa aliquid quod est ad finem, scilicet, circa praeventionem talis motus odii ne insurgeret, vel circa diligentiam statim reprimendi insurgentem. Et hinc habet tale peccatum quod sit veniale actualiter, non tamen ex objecto odii, ex quo potius habuisset quod esset mortale, si deliberatio esset perfecta. Igitur peccatum versari circa finem, vel circa media tamquam objectum, non est habere inordinationem circa finem aut media, nec e converso, sed quod talis inordinatio in peccato mortali est respectu ultimi finis, a quo avertitur homo; in peccato autem veniali est respectu mediorum ordinabilium ad finem, quamvis non necessariorum ad finem, a quorum ordine non necessario connexo cum ultimo fine avertitur homo.

DUBIUM PRIMUM

3. — Circa eamdem conclusionem dubium est ex Gersone in 3 parte suae *Theologiae,* in tractatu *De vita spirituali,* lectione prima, ubi ponit hanc universalem conclusionem: *Peccatum omne, eo ipso quod est offensa Dei et contra ejus legem aeternam, est a sua conditione mortiferum secundum rigorem justitiae, et a beatitudine separativum.* Hanc conclusionem probat multis rationibus, de quibus videte Medinam hoc loco. Sed haec sententia *est falsissima* et valde consona errori Wiclef et haeresi lutheranae, quae dicit omne peccatum, etiam hominis justi, esse peccatum mortale; remitti autem a Deo, quia non imputatur. Sic etiam haec, sententia nihil ponit intrinsecum in homine peccatore per quod desinat esse peccator, sed solum imponit non imputationem Dei, manente eodem peccato. Dicit enim quod quaedam peccata dicuntur venialia, quia ex divina misericordia non imputantur ad culpam mortiferam neque ad poenam aeternam, quamvis secundum se omnia sint mortifera.

4. — Argumenta contra sententiam Gersonis. — Sed contra hanc sententiam sunt quaedam argumenta.

Arguitur *primo*. Imposibile est quod aliquod corpus habeat formam nigredinis et quod non sit formaliter nigrum. Ergo si omne peccatum secundum se avertit ab ultimo 'fine, impossibile est quod peccans per quodcumque peccatum non sit aversus a fine dum peccat. Ergo contra rationem naturalem est dicere quod omne peccatum sit mortiferum et aversivum ?a Deo, et tamen aliqua ex divina misericordia non avertunt ab ipso Deo.

5. — Arguitur *secundo*. Si Deus pro sua voluntate facit ut quod est peccatum mortale secundum se et essentialiter, fiat per non imputationem veniale: ergo eadem ratione potest facere quod omnino non esset peccatum, scilicet, non imputando ipsum ad aliquam culpam; ac per consequens licitum esset mentiri et fornicari, et Deus posset illud praecipere et praemiare, quod tamen apparet quam absurdum sit.

Confirmatur. Nam ex hac sententia sequeretur quod aliquis odio habens Deum et blasphemans deliberata voluntate non peccaret mortaliter, sed tantum venialiter. Probatur, quia Deus facit quod aliquid peccatum mortale secundum se et ab intrinseco sit veniale. Ergo idem potest facere de omni mortale. Et sic homo odio habens Deum diligeretur a Deo, et esset gratus, nam peccatum veniale non tollit gratiam.

6. — Arguitur *tertio*. Si ex divina voluntate vel non imputatione ad culpam mortalem habetur quod hoc peccatum non sit mortale, illud vero ex divina imputatione fit mortale, sequitur quod non possimus scire quod peccatum sit mortale, quod vero veniale. Probatur, quia nisi ex divina revelatione, scire non possumus quod imputet Deus ad mortale, quod vero ad veniale; nam quod nobis revelatum est in Evangelio, etiam de verbo otioso, est quod homines reddent rationem de illo in die judicii. Ergo ex. hac parte potius dicendum esset Deum imputasse verbum otiosum ad peccatum mortale, et consequenter de facto esse peccatum mortale.

7. — Arguitur *quarto*. Deus non destruit naturas rerum. Ergo si aliquis actus humanus perfecte deliberatus sit secundum suam essentiam peccatum mortale, erit contra divinam legem et avertens ab ultimo fine. Ergo eodem manente non potest sine his inveniri, sicut etiam impossibile est per divinam potentiam dari hominem sine rationabilitate.

8. — Arguitur *quinto*. Nam simili ratione posset Deus pro bono opere secundum se ex proprio objecto et circumstantiis facere hominem indignum vita aeterna, scilicet, imputando ad peccatum id quod non est peccatum, ut colere Deum ratione naturali.

9. — Ex his argumentis *seqiiitur* quam sint falsa quaedam corollaria

quae infert Gerson ex sua sententia. *Primum*, quod nullum peccatum ex natura sua est veniale, et quod divisio peccati in mortale et veniale et eorum differentia non est essentialis, sed solum per respectum ad divinam misericordiam, quae non vult de facto aliqua peccata imputare ad mortem.

Secundum corollarium : Nullum peccatum in esse offensae est minus altero, nisi forte unum infinitum sit minus altero. Ratio est quia, secundum hunc auctorem, omne peccatum est secundum se infinite offensivum Dei.

Tertium corollarium est, quod non minus obligamur Deo ad gratiarum actionem ex hoc quod peccata venialia non imputat ad mortalia, quam ex hoc quod mortalia remittit. Et addit quod non est certum sibi utrum Deus possit hominem pro quolibet opere indignificare, id est, indignum facere vita aeterna.

Certe haec sententia, ut patet, nimium sapit haeresim lutheranam.

PUBIUM SECUNDUM

Circa secundam conclusionem dubium est ex Durando in 2, d. 42, q. 6, ubi impugnat conclusionem divi Thomae in solutionem ad primum.

10. — Argumenta in contrarium. — Et contra illam arguitur. *Primo*, actus simpliciter voluntarius cadens supra materiam indebitam absolute est peccatum simpliciter. Sed hujusmodi est mendacium jocosum. Ergo.

11. — Arguitur *secundo*. Si divisio peccati in mortale et veniale est divisio in aliquid simpliciter et secundum quid, sequitur quod similiter virtus dividatur in virtutem simpliciter et secundum quid, quod tamen est falsum; nam eo ipso quod aliquid non est simpliciter virtus, est malum et vitium, nam malum consurgit ex particulari defectu.

12. — Arguitur *tertio*. Quamvis nullum esset peccatum mortale, esset tamen veniale. Ergo peccatum non dicetur analogice de utroque. Antecedens videtur manifestum. Et probatur consequentia, quia quidquid est tale per ordinem ad aliquid aliud, praesupponit illud. Ergo non stante, non erit tale.

Et *confirmatur*. Nam mendacium est contra legem, et furari obulum est contra legem naturae. Ergo male docet divus Thomas quod peccatum veniale est peccatum secundum quid, quia non est contra legem, sed praeter legem.

13. — Solutio dubii. — Pro intelligentia veritatis notandum est quod

peccatum mortale et veniale in hoc differunt intrinsece et essentialiter, quod mortale deordinat hominem ab ultimo fine, veniale vero non deordinat a fine ultimo, sed ab ordine mediorum, quae non sunt necessario connexa cum fine. Et hinc est quod peccatum mortale secundum se est irreparabile; peccatum autem veniale est reparabile. Et ex eadem radice sequitur quod peccatum mortale est contra legem et simpliciter peccatum; veniale vero est praeter legem et secundum quid. Aliae vero duae quas ponit Scotus in 2, d. 21, quaedam falsae sunt, ut quod veniale sit contra consilia, mortale contra praecepta. Aliae vero sunt per accidens, ut quod mortale imputetur ad poenam aeternam, veniale vero ad temporalem.

14. — Solutio argumentorum. — Ad *primum* argumentum respondetur negando minorem, materia enim peccati venialis ex genere suo non est simpliciter indebita. Pro cujus majori intelligentia notandum est quod, sicut in speculabilibus ea solum pertinent ad perfectionem intellectus quae vel sunt principia, vel 'habent necessariam connexionem cum principiis, contingentes vero conclusiones non sunt de perfectione intellectus simpliciter, sed secundum quid; sic etiam in moralibus, ad perfectionem voluntatis simpliciter et absolute solum pertinet ultimus finis et ea quae habent necessariam connexionem cum ultimo fine, et similiter ad imperfectionem solum pertinet deordinatio ab ultimo fine et deordinatio mediorum, quae necessario cum fine connexa sunt. Quia igitur peccatum veniale ex proprio genere non deordinat a fine ultimo nec a mediis necessario eum eo connexionem habentibus, hinc est quod peccatum veniale non est de imperfectione voluntatis simpliciter, et ex consequenti non est peccatum simpliciter.

15. — Ad *secundum* argumentum respondetur *primo,* concedendo sequelam. Nam eutrapelia forte est virtus secundum quid, cujus absentia non facit hominem malum simpliciter; immo et contrarius actus non facit hominem malum simpliciter, sed secundum quid.

Respondetur *secundo* negando sequelam. Non enim est eadem ratio de bono et malo sicut nec de perfecto et imperfecto. Nam bonum et perfectum non contingit tot modis sicut malum et imperfectum; nam etiam in naturalibus accidentia quae sunt aliquod imperfectum in genere entis multis modis multiplicantur, cum tarnen unicum sit genus entis perfecti, quod est substantia. Ita etiam peccatum variatur per simpliciter et secundum quid, nulla tamen est virtus quae non sit simpliciter virtus.

16. — Ad *tertium* negatur consequentia. Nam ad hoc quod membrum

minus principale analogorum dicatur per ordinem ad alterum, satis est quod illud alterum sit possibile, quamvis non sit actu; sicut ridere modo dicitur analogice de prato per ordinem ad risum hominis, quamvis nemo actu rideat.

Ad *confirmationem* respondetur quod illo argumento solum probatur peccatum veniale esse contra legem tantum secundum quid, quod divus Thomas dixit esse praeter legem. Cujus ratio est, nam illud est simpliciter contra legem quod est contra finem legis intentum, qui est dilectio Dei et proximi, contra quam dilectionem absolute et simpliciter nullum est peccatum veniale.

Videte *secundum* argumentum apud divum Thomam.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale

SUMMA TEXTUS

1. — Prima conclusio: Peccatum veniaâe ex genere primo et per se non disponit ad mortale neque etiam directe, sed ad similes actus.— Ratio est quia unumquodque per se et directe disponit ad sibi simile.

Secunda conclusio: Contingere potest quod veniale disponat ad mortale, non ex genere, sed ex parte operantis mediate et per quamdam consequentiam.

Tertia et ultima conclusio: Peccatum veniale ex genere disponit subjectum indirecte ad peccatum mortale, scilicet, amovendo ordinem rationis.

COMMENTARIUM

2. — Circa hunc articulum *notandum* ex Cajetano, quod in peccato veniali *duo* possumus considerare: *alterum* est affectio ad bonum commutabile, quae dicitur conversio; *alterum* est aversio secundum quid a bono infinito. Nam cum quis mentitur, ibi est affectio quaedam ad mendatium jocosum, et est etiam quaedam deviatio ab ordine et regula rationis. Sed haec est deviatio secundum quid. Dicit ergo Cajetanus quod peccatum veniale per se et directe disponit ad mortale quando illa peccata sunt ejusdem speciei; v. gr., furtum parvum disponit ad furtum magnum.

Similiter etiam quando peccatum non ex genere suo, sed ex parte operantis est veniale, disponit ad mortale; v. gr., si quis assuescat per negligentiam habere multos actus seu motus indeliberatos adulterii, talis homo per hujusmodi actus disponitur ad perfectum adulterium. Phobatur, quia actus de se habent disponere ad consimiles actus. Sed hujusmodi actus imperfecti sunt ejusdem speciei cum actu perfecto. Ergo disponunt ad illud.

Dicit *secundo* Cajetanus quod peccatum veniale ex suo genere, ut mendacium jocosum, disponit per se ad peccatum mortale ex parte operantis. Probatur, quia si quis esset maxime affectus ad ejusmodi peccatum veniale, posset aliquando constituere finem ultimum in illo, et per consequens peccaret mortaliter.

Dicit *tertio* quod peccatum veniale ex suo genere ex parte aversionis directe et per se disponit ad peccatum mortale ex genere suo; sed hoc non immediate, sed mediate. Ratio est, nam aversio secundum quid quae est in peccato veniali disponit ad aversionem quae est in peccato mortali. Quod probatur. Nam illa aversio secundum quid tollit subjectionem voluntatis ad Deum in rebus parvis. Sed subjectio voluntatis in rebus parvis facit ne voluntas hominis feratur in peccata mortalia. Ergo veniale quod tollit illam subjectionem disponit ad mortale.

Praeterea, nam aversio quae est in peccato veniali tollit fervorem caritatis seu remittit. Sed per fervorem caritatis prohibentur multa peccata. Ergo peccatum veniale, saltem ex consequenti, disponit ad mortale.

3. — *Dices:* ergo sequitur quod qui peccat venialiter saltem ex consuetudine, v. gr., mentiendi jocose, peccat mortaliter. Probatur: iste se exponit periculo peccandi mortaliter: ergo peccat mortaliter. Consequentia patet ex illo: *Qui amat periculum peribit in illo* (Eccli., 3, 27). Nam eo ipso quod peccatum veniale est dispositio ad mortale, qui assuescit hujusmodi dispositioni, subit periculum acquirendi formam ad quam disponitur.

Respondetur negando sequelam. Ut enim propositio illa habeat verum, qui se exponit periculo peccandi mortaliter peccat mortaliter, intelligenda est de morali et valde probabili periculo. V. gr., si quis visitaret mulierem valde pulchram, quae aliquando fuit ejus concubina, etiam sine intentione fornicandi, peccat mortaliter, propter periculum cui se exponit. Est enim moraliter valde probabile quod homo, alias male assuetus, tradetur blanditiis mulieris. In casu autem venialium non est morale et proximum periculum committendi peccatum mortale.

Circa secundam conclusionem dubitatur: **quid sit hominem constituere ultimum finem in peccato veniali.**

4. — Ad hoc, omissa sententia Almain in suis *Moralibus,* cap. 27, dicentis nihil aliud esse quam velle peccatum veniale sub ratione mali, quod supra diximus esse impossibile; et omissa sententia aliorum dicentium quod est peccare venialiter ex contemptu, nam etiam potest esse contemptus levis qui non excedat gravitatem peccati venialis:

Respondetur ex Silvestro, verbo *Peccatum,* 1, § 3, quod hominem constituere ultimum finem in peccato veniali nihil aliud est quam ita esse affectum' ad illud veniale, quod si esset mortale, certe com-, mitteret illud, hoc est, hominem esse paratum praetermittere divina prae cepta obligantia ad mortale, potius quam desistere ab illo veniali. Et ratio est manifesta pro hujus explicatione. Nam postquam homo ordinat omnia quae ad Deum pertinent ad rem quae secundum se est peccatum veniale, bene dicitur constituere ultimum finem in peccato veniali.

5. — Circa *tertiam conclusionem,* in qua. dicit divus Thomas quod homo inhaerens bono commutabili per peccatum veniale ordinat illud habitualiter in Deum, *notandum* est ex divo Thoma, secunda secundae, q. 24, a. 10 ad secundum, quod id quod diligit homo per peccatum veniale diligit propter Deum habitualiter, licet non actualiter; et intelligitur de homine existente in gratia. Quod non ita est intelligendum quasi, mendacium sit ordinabile ad Deum, nec diligibile propter Deum, sed quia homo in gratia existens habet habitum per quem, quantum est ex natura habitus, omnia potest in Deum dirigere, et propter illum amare; et hunc habitum non tollit peccatum veniale. Propterea id quod diligitur per peccatum veniale, diligitur habitualiter propter Deum. Videte Cajetanum ibidem.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum peccatum veniale possit fieri mortale

Prima conclusio: Peccatum veniale non potest fieri mortale ad hunc sensum quod idem actus numero, qui prius erat veniale, postea sit mortale.

Secunda conclusio: Peccatum veniale ex genere suo potest fieri mortale in duobus casibus: primo, si homo constituat in illo ultimum finem; secundo, si ordinet ad mortale, ut si quis verba jocosa ordinet ad fornicationem.

Tertia conclusio: Plura peccata venialia, quantumvis multiplicentur, non possunt efficere unum mortale quod ex illis integraliter componatur.

Quarta et ultima conclusio: Multa peccata venialia possunt efficere unum mortale dispositive, hoc est, disponunt ad mortale.

Circa hunc articulum et primam ejus conclusionem notandum est quod actus peccati venialis *dupliciter* potest considerari: *Primo,* in genere naturae; *secundo* in genere moris. Si primo modo consideretur, nullum est inconveniens quod idem actus numero qui propter suam imperfectionem a principio erat peccatum veniale, postea perficiatur et fiat mortale, ut patet in motibus irae et libidinis. Si autem secundo modo consideretur, impossibile est quod idem actus numero transeat de veniali in mortale. Et hoc modo locutus est divus Thomas in articulo, ut patet ex ejus ratione.

Circa *tertiam conclusionem* notandum est quod glossa, de poenitentia, d. 1, can. *Tres sunt,* dicit quod plura peccata venialia ita possunt adaequare unum mortale, ut ex aggregatione illorum fiat unum peccatum mortale. Unde forte sumpsit occasionem error ille vulgaris, quod septem peccata venialia efficiunt unum mortale. Sed haec glossa erronea est, et contra communem doctorum theologorum et sanctorum doctrinam, quorum est concors sententia quod peccata venialia, etiam in infinitum multiplicata, non possunt efficere unum mortale; immo et videtur esse contra divinam scripturam, Proverb., 25 (v. 89), *Septies in die cadit justus.* Ergo cum multiplicatione peccatorum venialium perseverat praeservatio et immunitas a mortali. Item, nam aversio peccati mortalis in infinitum excedit omnia peccata venialia, etiam, simul sumpta. Ergo nunquam possunt adaequare et integrare unum mortale. Haec igitur glossa ut intolerabilis est rejicienda.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum circumstancia possit efficere de veniali mortale

Prima conclusio: Circumstantia manens in esse circumstantiae, sive in quantum dat esse accidentale actui, non potest facere de veniali mortale.

Secunda conclusio: Circumstantia quatenus transiit in specificam differentiam potest facere peccatum mortale de veniali.

Circa hunc articulum *valde notandae sunt duae regulae* quas asserit

divus Thomas in articulo. *Prima* est: Circumstantiae quae trahunt actum in aliud genus peccati, transferunt actum de peccato veniali in mortale. *Secunda regula:* Circumstantiae quae non trahunt in aliud genus, non mutant peccatum de veniali in mortale.

Sed contra hanc secundam regulam arguitur. Quantitas materiae facit de veniali mortale; et tamen illa circumstantia non trahit in aliud genus, nam, ut constat supra, art. 1 et 3, furtum parvum et magnum sunt ejusdem speciei: ergo.

Confirmatur. Si parum offendat quis proximum verbis est peccatum veniale, si vero multum est mortale; et tamen non tranfertur actus in aliud genus.

Secundo arguitur. Deliberatio et indeliberatio sunt circumstantiae actus; et tamen non tranferunt actum in aliud genus, cum tamen actus indeliberatus sit peccatum veniale, et postea deliberatione adveniente fiat mortale: ergo secunda regula divi Thomae non habet verum.

Respondetur divum Thomam esse intelligendum de peccato veniali quod ex genere suo est veniale, et non ex imperfectione actus.

QUAESTIO OCTOGESIMANONA

De peccato veniali secundum se

PRIMA DIFFICULTAS

1. — In hac quaestione sunt *duae potissimae difficultates. Prima,* quam movet divus Thomas in articulo 3: **utrum si in statu innocentiae potuerit esse peccatum veniale;** quam disputant doctores in 2 Sent., d. 21 et 22. Et in ejus resolutione non conveniunt, nam Scotus d. 21, q. 5, et Gabriel ibidem, tenent partem affirmativam propter quaedam argumenta quae hic solvit Cajetanus.

Alii vero tenent partem negativam cum divo Thoma, sed non propter eamdem rationem. Nam divus Bonaventura ibi, d. 21, a. 3, q. 1, movetur hac ratione: Ideo non potuit homo in statu innocentiae peccare venialiter, quia quod nunc est veniale, tunc propter excellentiam illius status esset mortale.

Marsilius vero in 2, d. 14, inquit quod ideo esset mortale quidquid homo deliquisset in illo statu, quia tunc non poterat ex infirmitate aut ex ignorantia peccare, sed omne peccatum ejus esset ex malitia et ex contemptu, et ideo mortale.

Sed istae rationes *nullae sunt.*

2. — Quare *notandum* est *primo,* quod haec quaestio potest moveri *duplici* sensu. *Primus* est: utrum homine perseverante in statu innocentiae, posset peccare venialiter. an vero status ille esset [exemptus] ab omni peccato veniali, sicut et a mortali. *Secundus* sensus est: utrum status justitiae originalis ita repugnaret cum omni peccato veniali, ut amitteret homo statum illum committendo peccatum veniale, sicut mortale, posset tamen utrumvis indifferenter primo committere; an vero status ille necessario postularet quod primum peccatum committendum esset mortale.

Nota secundo, quod haec quaestio non habet difficultatem de peccatis

venialibus ex imperfectione actus seu ex indeliberatione. Nam omnes motus quod homo habuisset in statu innocentiae essent perfecte deliberati, ex eo quod portio inferior et appetitus sensitivus essent perfecte subjecta rationi; et ita semper perfecte deliberasset. Sed difficultas est de peccatis venialibus ex suo genere, ut est mendacium jocosum et verbum otiosum.

3. — Sit igitur **prima conclusio:** *Homo in statu innocentiae non potuit peccare venialiter, loquendo in primo sensu.* Haec conclusio est divi Thomae in art. 3 hujus quaest. et q. 7 *De malo,* a. 7. In qua, licet nulla visa fuerit Durando, multi tamen theologi illam negant, inter quos, praeter Scotus et Gabriel, ubi supra, est Altisiodorensis in 2, trac. 11, q. 4, ubi ait quod potuit Adam in statu innocentiae plus nimio diligere uxorem suam, quod esset peccatum veniale. Probatur tamen nostra conclusio.

Primo, homo perseverans in statu innocentiae non potuisset peccare venialiter ex imperfectione actus et indeliberatione; neque etiam venialiter ex genere: ergo nullo modo. Quod non ex imperfectione actus patet, nam motus sensualitatis erat omnino rationi subjectus, et actus ipsius rationis semper prodibat ex deliberatione, nam haec omnia postulabat perfectio illius status. Ergo non poterat venialiter peccare ex imperfectione actus. Quod autem non posset peccare venialiter ex genere, probatur. Nam hujusmodi peccatum contingit circa media quae non sunt ordinata infallibiliter sub ultimo fine, qui est supremum et primum principium in appetibilibus. Sed in isto statu erat firmitas ordinis infallibilis, ut semper inferior contineretur sub superiori quandiu supremum hominis subderetur Deo. Ergo non posset homo in illo statu peccare circa media servato ordine ad finem, quod est peccare venialiter ex genere suo.

Secundo probatur, quia in illo statu non potuit homo habere ignorantiam in intellectu, neque passionem inordinatam in appetitu sensitivo, nec morbum aut afflictionem in corpore. Ergo nec deordinationem aliquam potuit habere in voluntate, etiam levem. Probatur consequentia, quia utrumque pertinet ad debitam hominis perfectionem, et multo magis postremum quam illud primum, quia majus malum est peccatum veniale, quam morbus corporalis et quodvis temporale damnum.

Probatur *tertio.* Nam qua ratione potuisset homo tunc committere unum veniale, potuisset committere multa. Ergo multiplicatis actibus generaretur habitus pravus, qui est quaedam inclinatio ad malum. Sed in illo statu non sunt admittendae malae inclinationes, ut docent omnes, sancti. Ergo non posset committi unum veniale.

Nec valeret dicere ad hoc argumentum, quod tunc impediret Deus generationem habitus ex illis actibus, sicut impediret quod homo devoraretur a leone et comburetur ab igne; nam hoc est ponere miraculum sine aliqua necessitate. Causae autem naturales, ut leo et ignis, tunc sine novo miraculo non nocerent homini, quia omnia erant illi perfecte a Deo subjecta. Ita etiam nulla est solutio dicentium quod, licet naturaliter generaretur habitus ex illis actibus, tamen Deus prohiberet ne habitus exiret in actus consimiles; quare perinde ad nocumentum hominis quasi non esset habitus genitus. Haec inquam solutio nulla est. Nam qua ratione Deus reprimeret habitum illum, multo ampius essent impediendi actus a quibus genitus est, nam actus pejor est quam habitus, immo vero habitus non est malus nisi quia inclinat ad malos actus. Ergo qui admittunt actus veniales praecedentes habitum, consequenter tenentur admittere actus similes sequentes.

4. — Secunda conclusio: *Primum hominis peccatum in statu innocentiae, quo ab illo statu caderet, necessario debuit esse peccatum mortale.* Haec conclusio colligitur ex divo Thoma hic ad tertium, et in prima parte, q. 100, a. 5.

Et *probatur*. Quia homo non potuit in illo statu peccare, nisi suprema ejus pars deordinaretur ab ultimo fine. Deordinatio autem hominis ab ultimo fine necessario est per peccatum mortale. Ergo primum hominis peccatum in illo statu necessario fuit mortale. Major probatur. Nam servato ordine ad ultimum finem infallibiliter omnia contenta sub illo, sive omnia appetibilia ordinate appetebantur ab homine, quia erat infallibilis ordo subjectionis mediorum ad finem, ut probatum est in prima conclusione. Minor probatur. Nam hominem deordinari a fine ultimo non contingit nisi per aversionem ab illo. Sed actus per quem homo avertitur ab ultimo fine est peccatum mortale. Ergo.

Secundo probatur. Status innocentiae non potuit amitti per solum peccatum veniale. Et cum illo statu non potuit simul peccatum veniale inveniri, ut probatum est in prima conclusione. Ergo primum peccatum committendum necessario fuit mortale.

Haec ratio non placuit Durando in 2, d. 21, q. 4, ubi existimat quod peccatum veniale destrueret statum innocentiae, si forte primo committeretur. Tenet tamen cum divo Thoma quod primum peccatum non potuit esse veniale, nec sunt composibilia status innocentiae et peccatum ■ veniale.

Verumtamen haec ratio est optima. Nam improbabile videtur quod

status tantae felicitatis per levissimum peccatum veniale corrumperetur, maxime quod homo non erat ejiciendus a paradiso, nec mortem debebat incurrere, nisi propter transgressionem praecepti divini, scilicet, *In quacumque die comederis ex eo, morte morieris.* Ergo cum per solum peccatum veniale non transgrederetur homo divinum praeceptum, mortem non incurreret, et statum innocentiae non amitteret.

5. — Sed pro majori intelligentia harum conclusionem *arguitur primo* contra illas.

Primus parens in statu innocentiae fuit liber: ergo potuit peccare venialiter. Et *confirmatur.* Nam alias sequeretur quod in illo statu non potuit mereri evitando peccata. Probatur sequela, nam in illo statu nullum potuit committere peccatum. Ergo non meruit evitando peccatum, nam meritum est de his quae sunt in facultate nostra ut fiant vel non fiant.

Respondetur quod Adam in illo statu non potuit peccare venialiter in sensu composito, bene tamen in sensu diviso. Hoc est, durante illo statu non potuit simul inveniri in eo peccatum veniale, sed tamen absolute potuit peccare venialiter, quia potuit peccare mortaliter, et post peccatum mortale committere multa venialia.

Ad *confirmationem* respondetur negando sequelam, quia si homo restitisset tentationi, mereretur. Itaque non quoties homo existens in gratia evitat peccatum meretur, sed quando, oblata occasione vel tentatione, evitat resistendo propter Deum, tunc meretur. Quod autem homo in aliquo statu in sensu composito non possit peccare, non tollit meritum, ut patet de confirmatis in gratia, ut non possent etiam peccare venialiter, qualis fuit sanctissima Virgo, immo neque absoluta impotentia peccandi tollit potestatem merendi, ut patet in Christo Domino.

6. — *Secundo* arguitur. Homo in statu innocentiae non impediebatur a peccando venialiter per habitum gratiae, nec per justitiam originalem: ergo potuit peccare venialiter. Quod non per gratiam, constat. Nam etiam homo per habitum gratiae quantumcumque perfectae, nisi sit aliud peculiare privilegium, non evitat omnia peccata venialia, primae Joannis, 1 (V; 8) : *Si dixerimus quia peccatum non habemus,* etc. Nec per justitiam originalem. Probatur, quia licet justitia originalis uniret hominem cum Deo, non minus perfecte gratia quae modo est in multis unit hominem cum Deo ; et tamen non impedit nunc peccata venialia : ergo neque tunc.

Confirmatur. Nam ratio propter quam non potuit homo in statu innocentiae peccare venialiter, secundum divum Thomam, est quia tunc erat

indefectibilis ordo inter superiora et inferiora. Sed haec ratio nulla est: *primo,* quia in parte superiori et nullo inferiori exorbitante ab illa possumus imaginare peccatum veniale, ut si ratio habeat aliquem imperfectum motum infidelitatis. *Secundo,* quoniam inferiora appetibilia quae continentur sub ultimo fine tamquam sub primo appetibili, non sunt infallibiliter et necessario connexa cum ultimo fine. Patet, quia non sunt necessario connexa: ergo ex natura sua non sunt connexa. Ergo nec tunc erunt infallibiliter connexa, sed solum contingenter, ita ut servato ordine ad ultimum finem, homo in statu innocentiae posset deordinari circa illa dicendo mendacium jocosum.

7. — Ad hoc argumentum *respondetur* quod etiam illi qui concedunt hominem in statu innocentiae non potuisse peccare venialiter, non assignant eamdem rationem. Nam Marsilius, ubi supra, reducit hoc ad extrinsecam Dei manutenentiam. Itaque, sicut in beatis docet Scotus quod non possunt peccare venialiter propter manutenentiam divinam, et non ex intrinseca ratione sui actus, sic etiam docet Marsilius de Adam in statu innocentiae. Sed hoc fundamentum infirmum est. Nam eadem ratione diceremus quod per intrinsecam Dei manutenentiam homo non potuit, nec peccavit mortaliter, quod est contra fidem. Igitur fundamentum et radix sententiae divi Thomae est perfectio illius status quam causabat justitia originalis ad intrinseco.

Pro quo *notandum est: primo,* quod justitia originalis non solum uniebat hominem cum Deo ex eo quod erat idem cum gratia vel aliquid in gratia fundatum, sed specialiter habebat componere potentias hominis inter se et infallibiliter ordinare omne inferius sub superiori. Ex quo statim sequitur quod peccatum in statu innocentiae necessario debebat incipere a parte suprema hominis, nam partes inferiores infallibiliter erant ordinatae durante ordine partis supremae.

Secundo nota quod iste ordo superioris et inferioris, non solum est considerandus inter potentias hominis inter se, sed etiam inter· officia ejusdem potentiae inter se. Nam in suprema parte hominis, scilicet in ratione, possumus distinguere *duplex* officium, scilicet *supremum* et *inferius.* Supremum officium erat quod ratio imponebat Deo ex deliberatione f inferius autem officium est quod eadem ratio et voluntas versabatur circa creaturas immediate. Exemplum primi, ut quando Adam contemplabatur divina per fidem, sperabat vitam aeternam et diligebat Deum. Exemplum secundi, ut quando diligebat proximum vel conversabatur cum illo. Et de iis officiis loquendo respectu ejusdem potentiae, verum est etiam

•quod ille status postulabat ab intrinseco propter suam perfectionem quod officia inferiora cum infallibili ordine supremo officio ejusdem artis subderetur quandiu supremum officium Deo subderat.

Notandum tertio, quod cum potentiae distinguantur per objecta, qualis est ordo objectorum inter se, talis est potentiarum. Objecta vero in practicis sunt ordinata hoc modo: quod ultimus finis est supremum, et media sunt inferiora, sicut in speculativis prima principia obtinent primum locum, et conclusiones continentur sub illis. In statu ergo innocentiae omnia media appetibilia infallibiliter ordinabantur sub ultimo fine, ita ut servato ordine ad finem ultimum, cetera omnia ordinate diligerentur, scilicet sub ordine ultimi finis.

Ex his ergo jam constat unde habebat primus homo in statu innocentiae quod non posset peccare venialiter, scilicet, ex perfecta subjectione inferioris ad superioris, non solum partis inferioris ad partem superiorem, sed etiam respectu officiorum ejusdem partis, et omnium appetibilium respectu ultimi finis.

8. — Ad *secundum* argumentum respondetur quod homo in statu innocentiae impediebatur a peccando venialiter ex ipsa justitia originali. Et quamvis gratia post lapsum forte perfectius unierit multos homines cum Deo, tamen justitia originalis uniebat alio modo, scilicet, infallibiliter ordinando omne inferius sub suo superiori quandiu supremum hominis subderetur Deo.

Ad *confirmationem* respondetur quod illa ratio divi Thomae est optima. Ad cujus *primam* impugnationem respondetur quod etiam in parte suprema hominis invenitur ordo inferioris officii sub superiori propter perfectionem illius status. Non subderetur autem officium inferius superiori, si aliquis motus indeliberatus contigisset ibi; nam ratio ut habens motus indeliberatos est inferior se ipsa, quatenus deliberans est.

Ad *secundam* impugnationem respondetur distinguendo antecedens Non omnia appetibilia sunt necessario connexa cum ultimo fine absolute, concedo; in illo statu, nego. Quia licet absolute mendacium jocosum non deordinet hominem ab ultimo fine, sed possit illa deordinatio inveniri circa verum, perseveranté ordine ad ultimum finem; tamen in statu illo perfectissimo innocentiae non possunt simul inveniri propter indefectibilem ordinem, quem omnia inferiora appetibilia habebant ad ultimum finem, quia nihil poterat appeti ab homine in illo statu nisi sub ordine ultimi finis.

9. — Sed *contra,* quia peccans venialiter, id quod diligit per tale pec-

catum ordinat in Deum, saltem habitualiter, ut docuit divus Thomas supra, q. 88, a. 1 ad tertium, et id quod amat per peccatum veniale amat habitualiter propter Deum, ut expresse docet divus Thomas 2. 2, q. 24, a. 10 ad secundum. Ergo homo in statu innocentiae potuit amare et dicere mendacium jocosum, quia adhuc illud amaret propter ultimum finem, et ordinatur mendacium sub ultimo fine habitualiter.

Respondetur concedo antecedens, et nego consequentiam, quia ejusmodi ordo habitualis peccati compatitur secum aliqualem inordinationem actualem imperfectam, immo intrinsece illam includit peccatum veniale. At vero perfectio illius status non admittebat talem imperfectionem. Exemplum est in amore patriae, qui non admittit ratione status aliquam culpam venialem.

Secundo respondetur negando consequentiam. Nam aliquid diligi propter Deum habitualiter et ordinari in Deum habitualiter non arguit quod illud sit secundum se diligibile et ordinabile ad Deum, sed quod subjectum habeat habitum quo diligat Deum super omnia, et adhuc per talem actum venialem non corrumpatur habitus quo homo habitualiter ordinatur in finem ultimum. At vero in statu innocentiae omnia diligenda ab homine infallibiliter erant talis conditionis, ut secundum se possent ordinari in Deum, et secundum se amari propter Deum, quale non est mendacium.

SECUNDA DIFFICULTAS

10. — Secunda difficultas potissima est in hac quaestione **circa rationem qua probat divus Thomas** in articulo ultimo hujus quaestionis, **quod peccatum veniale non potest inveniri cum solo originali sine peccato mortali.** Quia, inquit, cum homo pervenerit ad usum rationis, si se ordinaverit in ultimum finem debitum, justificabitur; sin minus, peccabit mortaliter. Ergo non poterit inveniri peccatum veniale cum solo originali sine mortali.

Ex hoc oritur dubium: **An homo perveniens ad usum rationis teneatur positive se convertere ad Deum, ita ut si non se convertat, peccet mortaliter; et unde constet hoc praeceptum, quod teneatur homo tunc se convertere in Deum.**

11. — **Argumenta pro parte negativa.** — Arguitur *primo*. Homo in illo primo instanti usus rationis non cognoscit Deum, neque cognoscere potest. Ergo non potest se in Deum convertere. Antecedens probatur. Difficilli-

mum est Deum cognoscere et ad hoc indiget homo multa inquisitione. Ergo in primo instanti usus rationis non potest Deum cognoscere.

Confirmatur hoc argumentum. Haec consequentia est evidens: Non est Deus: ergo non est peccatum. Sed homo in primo instanti usus rationis ignorat antecedens invincibiliter: ergo et consequens. Ergo licet non se convertat in Deum, non peccat.

12.— Arguitur *secundo*. Si homo teneretur convertere se in Deum in primo instanti usus rationis, hoc esset propter rationem divi Thomae in articulo sexto hujus quaest., scilicet, quia id quod primo occurrit homini in primo instanti est deliberare de seipso ad quem omnia ordinet tamquam ad finem. Sed haec ratio nulla est. *Primo,* quia falsum assumit, nam quod primum occurrit homini tunc est bonum in communi, et non ipsemet homo in particulari. Probatur hoc, nam bonum in communi est naturaliter amatum et desideratum et magis quam quodcumque bonum particulare. Item etiam est universalius bonum. Ergo sicut universaliora sunt priora cognita, ut ens, ita bonum in communi erit illud quod primum occurrit amandum.

Secundo defficit haec ratio quia, licet admittamus quod id quod primo occurrit homini est ipse homo tamquam finis, non tamen occurrit tunc deliberare de se ipso; nam deliberatio non est de fine, sed de mediis. Ergo male fundat divus Thomas suam sententiam in hoc quod primo ocurrens homini est deliberare de se ipso, cum simul doceat in solutione ad tertium quod ipse sibi primo occurrit tamquam finis, ex eo quod finis prior est in intentione.

13.— Arguitur *tertio*. In illo primo instanti homo non potuit peccare. Ergo non habet praeceptum convertendi se in Deum. Consequens probatur, nam alias posset peccare, saltem per omissionem praecepti. Antecedens probatur. Prima operatio hominis pervenientis ad usum rationis necessario est ab auctore naturae. Ergo in illa non potest peccare. Consequentia est evidens, nam alias peccatum tribueretur auctori naturae. Et hac ratione probat divus Thomas in prima parte, q. 63, a. 5, quod angelus in primo instanti peccare non potuit, nam illa operatio quae incipit cum esse rei, inest illi ab eodem agente a quo recipit esse. Antecedens autem probatur, quia illud primum instans usus rationis est primum instans hominis in quantum est homo, id est in quantum est potens deliberare. Ergo quidquid correspondet illi instanti inest homini ab eodem agente a quo accipit facultatem deliberandi, nempe a Deo.

14.— Arguitur *quarto*. Quia non est unde constet hoc praeceptum

cum neque habeatur in sacra scriptura, nec in sacris doctoribus, nec rationi necessariae innitatur, Immo videtur quod non sit praeceptum naturale, quia impleri non potest per vires naturae; nec supernaturale, quia alias quicumque non se converterit in Deum in primo instanti conversione supernatural! per fidem, peccaret mortaliter, peccatum scilicet infidelitatis, quod nullus theologorum admittit.

Et *confirmatur,* quia non est facile assignare speciem peccati ubi sit reponenda talis praecepti transgressio. Ergo non est tale praeceptum.

15. — Solutio dubii. — Pro resolutione notandum est *primo,* quid sit hominem pervenire ad usum rationis. Quod nihil aliud est quam hominem ad illud statum pervenire in quo sit dominus suarum operationum. Hoc colligitur ex divo Thoma supra, q. 1, a. 1 dicente hoc differre hominem a brutis quod homo est dominus suarum operationum. Hoc autem habet per usum liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Quare *duo* requiruntur ut homo habeat usum rationis: Primum, quod habeat facultatem consultandi id quod est bonum et malum, quid sequendum et quid fugiendum. Secundum, quod post consultationem habeat potestatem eligendi et respuendi id circa quod deliberavit.

Hinc sequitur quod habere rationis usum non est habere usum potentiae intellectivae discurrendo et judicando de aliquo speculativo. Nam hoc in pueris antequam possint peccare invenitur, et multo evidentius in amentibus, maxime si sint artifices, qui eleganter discurrere solent et judicare circa ea quae sunt artis; et etiam patet in *(sic)* qui forte una tantum *(sic)* non habent usum rationis, in qua tamen habent acutissimos discursus.

Secundo notandum ex Cajetano hic, quod id quod homini venienti ad usum rationis primo occurrit amandum per voluntatem est bonum in communi quatenus sibi ipsi conveniens est, id est finis, qui primo occurrit tali homini. In quo fine duo includuntur: *primum,* id quod amatur; *alterum* vero, id cui amatur. Primum est bonum et conveniens; secundum est ipse homo. Primum amatur amore concupiscentiae; secundum vero amore amicitiae, nam amabile bonum, unicuique autem proprium. V. gr., cum aliquis sibi appetit pulchritudinem, id quod amatur amore concupiscentiae est pulchritudo; ipse autem homo diligit se amore amicitiae vel alio excellentiori.

Quod *si quis* dicat perversum esse hunc amorem, nam bonum in communi quod amatur ab homine est finis vel includit finem ipsius hominis appetentis: ergo perverse amatur amore concupiscentiae. Probatur eon-

sequentia. Nam quod sic amatur, ordinatur ad aliud amatum per amicitiam, ut bene dicit hic Cajetanus. Ordinare autem bonum in communi ad bonum particulare, scilicet ad seipsum, perversum est. Et rursus ordinare finem ad eum qui tenetur ordinare se in finem, perversum est. Ordo autem et dispositio naturae nihil facit perversum. Ergo id quod occurrit homini naturaliter amandum in primo instanti ipsius rationis non est bonum in communi sibi ipsi.

Respondetur quod haec doctrina Cajetani intelligenda est de bono quatenus se extendit solum ad omnia illa quae ab homine concupisci possent, non autem includit bonum honestum in communi. Volumus dicere quod si homo consideretur respectu concupiscibilium, recte ordinat illa ad se ipsum, et est finis illorum. Nam omne concupitum est propter amatum amore amicitiae, et non e converso. Si vero consideretur homo respectu boni honesti, sive etiam in ordine ad bonum in communi quatenus includit bonum honestum, sic ipse homo est finis sub fine. Nam si recte deliberet de seipso, ordinat ad se bona concupiscibilia, seipsum vero ordinat ad bonum honestum. Nam alias constitueret in se ultimum finem, quod est magna perversitas.

Tertio notandum est quod, postquam homini ita occurrit a principio ut sibi velit bonum conveniens, statim ipse sollicitatur quid sibi sit appetendum, non secundum hanc vel illam rationem particularem, sed secundum se totum. Hoc autem est incipere deliberare de seipso, et *initiative* se ordinare in finem. Quod si tandem ordinaverit se in bonum honestum, saltem in confuso, bene deliberavit; sin minus, peccat mortaliter.

16.—Sit **prima conclusio:** *Nam omnis homo perveniens ad usum rationis tenetur convertere se in Deum explicite et formaliter.* Sensus est quod non omnis homo pro tunc tenetur cogitare de prima causa rerum omnium, in quam se dirigat et omnia sua proponens illi placere quantum in se est. Contra hanc tenet Capreolus in 2, d. 40, q. unica ad argumentum Durandi contra secundam conclusionem; sed non probat suum intentum.

Probatur ergo conclusio, quae etiam est Cajetani hic, et in 2. 2, q. 10, a. 4. Non omnis homo in illo instanti cognoscit Deum explicite aut cognoscere potest: ergo non tenetur convertere se in illum explicite. Probatur consequentia, nam haec conversio est per aliqualem amorem; amor autem praesupponit cognitionem: ergo in id quod non cognoscitur explicite non convertitur voluntas explicite. Antecedens probatur, quia notitia Dei naturaliter loquendo advenit homini post longam inquisitionem, et post inultum tempus. Ergo in primo instanti non cognoscit Deum simpliciter.

Item, nam cognoscere quod Deus est, sine doctore extrinseco est valde difficile, nam Deus habitat lucem inaccessibilem, et cognosci non potest naturaliter, nisi per ea quae facta sunt. Tandem multi homines sunt qui nihil unquam audierunt de Deo. Ergo sicut infert Apostolus ad Romanos, 10 (v. 14) : *Quomodo credent ei quem non audierunt?* possumus nos inferre: Quomodo convertentur in eum quem non cognoverunt?

17.— Secunda conclusio: *Omnis homo perveniens ad usum rationis tenetur convertere se ad prosequendum bonum honestum, saltem in confuso et in communi.* Sensus est quod tunc homo tenetur sequi quod honestum est, proponendo operari secundum virtutem et vivere secundum rationem; et hoc est convertere se in Deum, saltem in confuso. Haec conclusio est divi Thomae in hac quaestione, art. ultimo, et 2 Sen., d. 42, q. 1, a. 5 ad septimum, et fere omnium thomistarum.

Pro cujus intelligentia *notandum,* quod homo prius est dominus suarum operationum quam omnium aliarum rerum. Nam, ut constat ex divo Thoma, 1 p., q. 96, a. 2, eo modo a principio dominabatur homo aliis rebus a se quo dominabatur his quae sunt intra seipsum. Quare homo propter hoc specialiter dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei, quia habet facultatem liberi arbitrii et dominium suarum operationum. Prima autem operatio cujus homo est dominus est deliberatio de seipso, cujus primo cognitionem habet et amorem. Ut autem recte dominetur huic operationi, necessarium est ut sequatur regulam syndereseos naturaliter sibi inditam a Deo, quam posuit Deus in homine quasi suum vicarium, ut divinam legem promulgaret homini pervenienti ad usum rationis, et incitaret ad sequendum bonum secundum rectam, rationem. Si autem homo non sequatur hanc regulam, non recte dominatur suae actioni, sed habet se quasi tyrannus, non cognoscens superiorem et usurpans alterius dominium.

Ex hoc sequitur quod, licet homo in primo instanti non cognoscit distincte Deum esse, tamen ut teneatur convertere se in Deum juxta tenorem secundae conclusionis, satis est quod evidenter cognoscat et experiatur in semetipso naturalem quamdam syndereseos praesidentiam dictantem quod homo operetur secundum regulam naturaliter impressam suae menti, id est, sequendo honestum et cavendo malum. Genes., 1 (v. 27), dicitur: *Ad imaginem Dei creavit illum;* habetur in hebraeo *heloim,* id est, judex, hoc est, in imaginem judicis Deus creavit hominem, eo quod in deliberatione suarum actionum teneatur sequi dictamen syndereseos, veluti cujusdam judicis a Deo constituti.

Probatur ergo *primo* conclusio. Cum homo pervenit ad usum rationis, promulgatur ei lex naturalis, scilicet, bonum esse faciendum secundum dictamen rationis. Ergo tenetur statim acceptare illam proponendo positive illam servare. Probatur consequentia, nam alias exponit se evidenti periculo peccandi mortaliter, et aberrandi ab ultimo fine, cum incipiat operari sine recta intentione ultimi finis.

Confirmatur. Nam secundum communem sententiam theologorum, homo tenetur acceptare evangelium quam primum sibi fuerit sufficienter promulgatum, adeo ut si differat acceptare in aliud tempus, peccat peccato infidelitatis. Ergo similiter tenetur homo a primo instanti usus rationis acceptare iegem naturalem proponendo vivere secundum rationem, cum haec lex sufficienter tunc homini promulgetur et eum obliget jure naturali. Hoc autem est convertere se in Deum, saltem in confuso. Ergo.

18.— Tertia conclusio: *Homo qui perveniens ad usum rationis cognoverit Deum explicite, tenetur in illo primo instanti convertere se in Deum explicite et omnia sua in eum formaliter referendo.*

Probatur, quia homo in primo instanti usus rationis tenetur se convertere in Deum eo modo quo cognoscit illum. Ergo, si novit explicite, debet se ad eum convertere explicite.

Secundo probatur. Nam tunc instat tempus in quo praestituat sibi homo finem et omnibus suis operibus. Ergo si debitum finem cognoscit explicite et in particulari, tenetur explicite et in particulari se et omnia sua in illum referre.

Ubi *nota* quod ad impletionem hujus praecepti multum conducit bona hominis educatio et institutio a principio, nam cum puer ante usum rationis sit capax alicujus inclinationis et assuefactionis ex eruditione et conversatione bonorum, si cum studiosis fuerit conversatus et bonis moribus assuetus, ut frequentando ecclesias, recitando frequenter sanctas orationes, etc., probabilissimum est quod quam primum pervenerit ad usum rationis prorumpet in actum studiosum.

19.— Solutio argumentorum.— Ad *primum* argumentum in contrarium respondetur quod saltem in confuso cognoscunt Deum omnes pervenientes ad usum rationis vel cognoscere possunt, scilicet, quia cognoscunt bonum in communi lumine rationis naturalis, quod insinuat Psalmus quartus: *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.*

Ad *confirmationem,* concedo illam consequentiam esse bonam; et distinguo minorem. Deus secundum rationem particularem et explicitam

invincibiliter ignoratur, transeat; secundum rationem communem et in confusso, nego; quia ad hoc sufficit quod homo cognoscat bonum honestum esse sequendum.

Secundo respondetur, concessa prima consequentia, et negatur secunda; nam in bona consequentia potest antecedens invincibiliter ignorari et cognosci consequens. V. gr., bene sequitur: Terra interponitur inter solem et lunam: ergo luna eclipsatur. Et tamen antecedens ignoratur invincibiliter a rustico, et cognoscitur consequens. Ita etiam homini constat in primo instanti quod ligatur lege dictante synderesi, non tamen statim constat de Deo legislatore.

20.— Ad *secundum* argumentum negatur antecedens. Immo ratio divi Thomae est optima. Et ad *primam* improbationem respondetur quod id quod primo se offert homini amandum *duplex* est. *Primum* est bonum in communi, quod moraliter amatur; sed hoc non offert se homini tamquam deliberandum de illo. *Alterum* est ipsemet homo, qui est primum bonum occurrens de quo oportet deliberare. Et ita loquitur divus Thomas in articulo.

Ad *secundum* improbationem respondetur convincere quod homo non occurrit tunc sibi tamquam finis ultimus, sed tamquam finis sub alio fine; finis quidem in ordine ad concupiscibilia, medium vero sive sub fine in ordine ad bonum honestum in communi, ut supra declaratum est in secundo notabili.

21.— Ad *tertium* respondetur quod instans usus rationis potest *dupliciter* intelligi: Primo *initiative;* secundo *terminative*. Initiativum est quando homo incipit discursum deliberationis; et tunc fateor quod peccare non potest, quia motus voluntatis pro illo instanti est naturalis et non liber, nisi tantum initiative et quantum ad exercitium, quia potest continuare illum actum vel suspendere. At vero si consideretur illud instans terminative, nego antecedens, immo in instanti terminativo deliberationis poterit homo peccare, si non eligat juxta doctrinam syndereseos.

22.— Ad *quartum* respondetur quod licet hoc praeceptum non sit expressum in sacra scriptura vel in sanctis doctoribus, colligitur tamen certa ratione naturali sicut alia praecepta juris naturalis. Verumtamen divus Thomas adducit locum Zachariae, primo (v. 3): *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos,* ubi habetur hoc praeceptum. Et beatus Basibus super Psalmo primo docet sententiam divi Thomae in hac parte (1).

(1) S. Basilius. *Homiliae in Psalmos,* in Ps. 1. MG. 29, 200.

Ad *aliud* vero de specie in qua reponatur peccatum contra hoc praeceptum, respondetur quod, si homo non se convertat in Deum eo quod sistit in propria excellentia, est peccatum superbiae, sicut fuit peccatum daemonis. Si vero non se convertat ex affectu posito ad aliam rem temporalem, ut divitiarum vel mulieris, pertinebit ad speciem illius objecti ad quod convertitur, ut avaritia vel intemperantia. Quod si tandem omittat sine positiva consideratione ad aliquid creatum, quod non contigit regulariter, reducetur illa omissio ad peccatum superbiae, quod est initium omnis peccati.

APPENDIX I

QUAESTIO SEPTUAGESIMAQUARTA

De subjecto peccatorum

ARTICULUS SEXTUS

Utrum peccatum delectationis morasae sit in ratione

1. — *Prima oenclusio est affirmativa.*

Secunda conclusio, ad primum : *Delectatio est in vi appetitiva sicut in proximo principio, sed in ratione sicut in primo motivo, et per consequens etiam est sicrut in subjecto.*

Tertia conclusio, ad tertium : *Delectatio dicitur morosa non ex mora temporis, sed ex eo quod ratio deliberans (vel cujus offici/um est deliberare) circa illam delectationem immoratur.*

2. — Difficultas intelligentiae hujus articuli maxime pendet ex his quae supra diximus q. 15, a. 4, ubi etiam explicavimus testimonium Augustini lib. 12 *De Trinitate,* cap. 12, quod etiam habetur in hoc articulo in argumento *Sed contra.* At vero in hoc articulo sexto explicandum nobis est diligenter quomodo judicavimus quando morosa delectatio sit peccatum mortale, quando veniale

Nominales theologi, inter quos est Almain in suis *Moralibus,* tract. 3, cap. 24, distinguunt *tria* tempora in hujusmodi delectatione appetitus sensitivi. *Primum* est quando ratio non potest deliberare; et tunc nullum est peccatum, sicut nos diximus in art. praecedenti. *Secundum* tempus est quando jam ratio potest deliberare, sed certe cum magna difficultate; et tunc illa mora in delectatione, dicunt, erit peccatum veniale. *Tertium* tempus est quando jam ratio facile poterat deliberare; et tunc, si non deliberet, erit peccfctum mortale si delectatio sit de objecto peccati mortalis.

Istum modum dicendi aliqui ex nostris rejiciunt, quia videtur eis falsum quod propter magnam difficultatem deliberandi, colligatur quod illa mora est peccatum veniale. Nam inquiunt quod magna difficultas excusat a peccato mortali: ergo multo magis a veniali. Antecedens probant, nam qui tenetur audire missam excusatur interdum propter difficultatem longi itineris. Sed tamen, quam-

(°) Ex codice Palentino.

vis nobis non placeat modus dicendi nominalium, minus tamen placet argumentum contra illum factum. Quoniam consequentia nulla, est, et antecedens non est simile ad propositum. Quod sic 'ostendo : minus enim requiritur libertatis ad peccatum veniale quam ad mortale : ergo non sequitur quod, si difficultas deliberandi excusat a mortali, excuset etiam a veniali. Item praeceptum de audienda- missa non obligat cum tanta difficultate longi itineris nec semper, immo nunquam difficultas ex objecto vel eireunstantiis excusat a peccato quando lex obligat ad hujusmodi objectum prosequendum cum suis eireunstantiis vel etiam fugiendum. V. gr., nunquam est licitum mentiri, fornicari, quantumlibet sit maxima difficultas in non mentiendo vel non fornicando. Similiter pati martyrium aliquando erit in praecepto, quantumlibet objectum sit difficillimum.

3. — Nos igitur aliter procedimus. Dicimus enim quod, si distinguantur illa tria tempora secundum impossibilitatem, vel difficultatem, vel facilitatem deliberandi solum ex parte morae temporis secundum quantitatem et durationem temporis non absolutam, sed respectu hominis sic affecti et talis complexionis vel taliter occupato in negotio licito vel illicito, non est distinctio illa Contemnenda, sed maxime consonat cum doctrina divi Thomae ad tertium. Sed quoniam ista consideratio valde moralis est et utilis ad examinationem conscientiae propriae vel alienae, idcirco opere pretium erit ponere aliquot regulas ad discernendam veritatem.

Sit ergo *prima regula: Quando motus sensualitatis insurgit et perseverat ex aliqua causa omnino naturali, milium est peccatum etiamsi perseveret per totwni diem, dummodo non adsit expressus consensus voluntatis.* Probatur quia, tunc nihil est voluntarii in tali motu.

4. — *Secunda regula: Quando ratio advertit et judicat secundum regulam superiorem, vel certe moraliter loquendo potuit advertere et non advertit motum sensualitatis esse circa objeotum prohibitum, nec reprimit cum possit reprimere divertendo cogitationem·, tunc semper est illic aliquando peccatum vel mortale vel veniale.* Probatur ex divo Augustino lib. 12 *De Trinitate,* cap. 12, ubi ait quod peccat homo, quia, statim ut attigerunt animum, respui debuerunt ea circa quae immoratur, volvens libenter illa, sicut refert divus Thomas ad tertium. Et ratione probatur: quia homo secundum rationem superiorem tenetur dirigei-e alias potentias sibi subditas ne moveantur contra regulam rationis ; sed tunc n'ou dirigit eum possit : ergo peccat.

iSed tota difficultas est definire quando haec mora erit peccatum mortale, vel quando veniale, supposito quod motus appetitus sensitivi .sit de objecto peccati mortalis. Nam si expresse consentit eum appetitu, patet esse peccatum mortale. Est itaque tota, difficultas de consensu interpretative, vel de imperfectione deli berationis. Et saepe numero Continget quod nec ipsemet homo nosse valeat an ejus mora fuerit culpa mortalis vel venialis. Et hujusmodi peccata sunt annumeranda inter peccata occulta, et pro illis dicendum est : *Ab occultis meis mundo, me Domine.*

5. — Sit *tertia regula,* qualis de re occulta potest haberi : *Homines conscientiae parum timoratae et qui facile solent peccare oblatis occasionibus, vel qui frequenter versantur in malis operibus, isti fere semper consentiunt interpreta-*

tire in hujusmodi motibus appetitus sensitivi, etiam non actualiter advertentes, quia illorum inadvertentia procedit ex maxima negligentia. Probatur, quia tales videntur procedere ex habitu vitioso: ergo sunt voluntarii. Patet consequentia., quia quae procedunt ex habitu morali, voluntaria sunt. Et huic consonat quod dicit beatus Petrus: *Oculos habentes plenos adulterii et incessabilis delicti.*

6. — Sit *quarta regula: Homines conscientiae timoratae qui solent timere culpam etiam ubi culpa- non est, fere nunquam credendi sunt consentire interpretative in hujusmodi motibus.* Ratio est quia, inadvertentia istorum et mora in respuendis motibus istis praesumitur magna ex parte esse naturalis, et quod deliberatio illorum fuit valde imperfecta circa talia objecta. Sunt enim etiam in voluntate aliqui primi motus. Et in istis hominibus verifleatur prima Conclusio articuli 10, q. 73.

Ex his duabus regulis potest sumi judicium de hominibus qui medio modo sunt dispositi, scilicet qui non sunt tam perditi et corrupti in moribus, ut oblata qualibet occasione, statim operentur; nec vero sunt tam tim'oratae conscientiae, ut non saepe consentiant in peccato mortali. De his enim praesumendum est bonum vel malum, secundum quod ad alterum extremum magis vel minus accedunt.

7. — Sed quaeret aliquis quid tenetur homo facere ut non insurgant motus inordinati. An teneatur omnia media possibilia apponere. V. gr., scit aliquis quod si dormiat super terram, non insurgent motus carnis impudici, vel si flagellis caedat corpus vel si jejunet in pane et aqua. An teneatur hujusmodi media· adhibere ne imputentur sibi motus inordinati.

Ad hoc respondetur, et sit *quinta regula: Quotiescumque facit homo aliquid illicitum ex quo sequitur motus aliquis inordinatus circa aliam materiam, sive ex natura rei sequatur, sive per accidens, sed praevisus, time motus ille inordinatus qui sequitur non est omnino involuntarius, ac per consequens erit peccatum- vel mortale vel vernale, vel in se vel in sua causa.*

8. — Ad quod discernendum sit *sexta regula: Si ex operatione illicita sequitur aliquis motus circa objectum peccati mortalis, non ideo statim ille motus erit peccatum mortale, nisi homo sc exponat periculo consentiendi.* V. gr., scit aliquis quod si accedit ad uxorem alienam consequentur motus occidendi maritum, sed non est periculum consentiendi in occisionem viri: tunc dicimus non est peccatum mortale habere tales motus inordinatos. Et ratio est manifesta, quia illi motus non sunt in se ipsis omnino voluntarii, nisi in sua causa per accidens: ergo illic una tantum est culpa mortalis adulterii, Similiter non erit peccatum mortale luxuriae quod homo se inebriet, etiamsi praesciat se habiturum motus carnis impudicos, immo etiamsi praesciat quod dormiens patietur pollutionem, dummodo non intendat illam. Probatur, quoniam alias etiam peccaret mortaliter ille qui cenat intemperate praesciens quod dormiens sit habiturum pollutionem. Consequens autem est falsum, quia pollutio nullo modo in se ipsa voluntaria est, sed praecise in sua causa; sed ipsa causa est tantum culpa venialis: ergo illa pollutio non est culpa mortalis.

Quod *si quis objiciat:* Contra, ille peccaret mortaliter peccato luxuriae vel homicidii, qui se inebriaret praesciens quod ex ebrietate futura erat fornicatio

vel homicidium ; et tamen neque fornicatio neque homicidium est ex intentione illius, .sed praecise sunt voluntaria in sua causa: ergo eadem est ratio dn casu praecedenti. *Respondetur* differentiam esse maximam inter utrumque casus, et consistit in hoe qu'od fornicatio vel occisio proximi ex natura sua sunt peccata nociva alterius quae tenetur homo vitare. Fit enim injuria illi qui occiditur; fit etiam injuria proli generandae per fornicationem ex natura actus. At vero simplex ipsa pollutio res est quae frequenter consequi solet naturaliter ex ipsa complexione hominis, nulla praecedente intemperantia; quapropter non tenetur homo speciali praecepto impedire hujusmodi naturae purgationem. Et propterea, etiamsi consequatur ex intemperantia cenae, non est nisi peccatum veniale in sua causa. Secus autem si per hujusmodi cenam intemperatam, vel etiam temperatam, intenderet homo delectationem pollutionis nocturnae.

9. — *Septima regula: Non tenetur homo facere totum quod potest licite facere ad -impediendum ne insurgant motus inordinati, vel ut citius reprimantur; sed sufficit cavere ab illicitis secundum se et postea respuere tales motus, si insurrexerint, vel certe nullo modo admittere, divertendo cogitationem in quantum poterit.* Ratio hujus est quia in tali casu hujusmodi motus nullo modo sunt Voluntarii.

10. — *Octava regula: Quando ex operatione indifferenti secundum, naturam suam quae non habet aliquem finem honestum sequuntur hujusmodi 'motus inordinati, tume peccat homo venialiter.* Probatur, quia sunt voluntarii in sua causa, quae veniale peccatum est, scilicet actus otiosus.

11. — *Nona regula: Quando ex-operatione studiosa sequitur motus inordinatus, mimo etiamsi consequatur pollutio, tunc nullum est pecdgtmn, nisi homo consentiat vel negligenter se habeat in respuendo tales 'motus; inimo vero poterit esse meritorium pali involuntarie tales motus.* V. g'r., si ex auditu confessionis rerum turpium aliquis sacerdos patiatur stimulos carnis, meretur apud Deum, dummodo non consentiat vel negligenter se habeat.

Advertendum est tamen quod pensanda est necessitas et utilitas operationis, an sit notabiliter bona vel parum bona. Non enim pro quavis utilitate proximi erit prodentia pati hujusmodi motus. Unde crediderim quod, moraliter loquendo, qui sine magna necessitate et utilitate proximi talia patiuntur, non sunt sine culpa vel mortali vel veniali gravi: ut v. gr., si aliquis curat mulieres infirmas quas aliae feminae curare possunt, et ex hujusmodi actione patitur hujusmodi motus, non est sine culpa; vel etiam si sacerdos audit confessiones feminarum, non ex officio neque ex notabili necessitate vel utilitate proximi, etiam erit in culpa si.patiatur tales motus. Ratio hujus est manifesta, quoniam illa, quae odio habemus et patimur involuntarie, non quavis de causa patimur, sed urgenti causa vel ex obedientia vel officio vel utilitate notabili proximi. Unde qui talibus actionibus se ingerunt non ex necessitate caritatis vel obedientiae, praesumuntur habere aliquam complacentiam.

12. — *Ultima regula sit: Quando est periculum consentiendi in hujusmodi motibus inordinatis, tunc tenetur homo apponere omnia media necessaria ut impediantur motus et consensus.* V. gr., tenetur magis orare, magis abstinere, minus dormire, fugere occasiones etiam alias licitas, ut audire confessiones feminarum,

conversari cum illis etiam in licitis et honestis. Probatur, quoniam peccatum mortale est summum malum·, ergo periculum pecca-ndi mortaliter fugiendum est omni via licita et possibili.

Notandum est tamen quod loquimur de periculo aliquo speciali, nbn de communi periculo, in quo omnes homines versamur in hae vita, quia sicut ad vitandum hoc periculum commune media communia sunt adhibenda, sic ad vitandum speciale periculum specialiora media sunt adhibenda.

APPENDIX II

QUAESTIO SEPTUAGESIMA SEXTA

De causa peccati quae est ignorantia

ARTICULUS QUARTUS

Utrum ignorantia diminuat peccatum

1. — *Prima conclusio: ignorantia invincibilis quae totaliter excusat a p&omito non auget nec minuit peccatum, sed totaliter aufert.*

Secunda conclusio: Ignorantia concomitans nec auget nec minuit peccatum..

Tertia conclusio: Cum sola ignorantia quae est causa peccati et non totaliter excusat a peccato possit augere vel diminuere peccatum, illa quae directe et per se est volita auget peccatum.

Quarta conclusio: ignorantia non directe et per se volita sed interpretative diminuit peccatu in.

DUBIUM PRIMUM

In hoc articulo primum dubium est quod movet dominus Cajetanus, **utrum** peccata facta per ignorantiam sint ejusdem speciei atque si scienter **fie**rent circa eamdem ïnateriam. V, go·., occidit quis hominem ex ignorantia vincibili: utrum illa 'occisio sit ejusdem speciei cujus esset cognita et scita.

2. — 'Et videtur quod non. Quia peccatum specificatur ab objecto per se volito ab operante, ut supra dictum est q. 72, a. 1 et 2. iSed in id quod fit per ignorantiam non per se e.t directe tendit voluntas, ut docet divus Thomas in calco hujus articuli dicens, quod voluntas non potest ferri per se in peccatum quod ignorantur. Ergo non pertinet ad eamdem speciem ad quam pertineret si scienter fieret.

3· — In contrarium tamen est, quoniam nihil est in genere quod non sit in aliqua specie. Sed homicidium factum per ignorantiam vel adulterium non videtur ad quam speciem peccati possit pertinere, nisi ad eam in qua reponeretur si scienter esset factum. Ergo.

Secundo probatur ex divo Paulo I ad Tim., cap. 1, ubi fatetur se peccasse per ignorantiam; et tamen sua peccata reponit in eisdem speciebus atque si essent scienter facta dicens: *Qui prius blasphemus fui et persecutor et contumeliosus* (v. 13).

4. — Solutio dubii. — In solutione hujus dubii nota, ex Cajetano, quod ignorantia duplex est. Quaedam quae omnino privat usu rationis, ut ebrietas et amentia procuratae; altera est quae non privat usu rationis, sed scientia ejus quod quis scire tenebatur. Et haec duplex etiam est: quaedam juris sive in communi sive in particulari. Exemplum primi, ut quando quis ign'orat usuram esse peccatum. Exemplum secundi, ut cum quis ignorat hunc contractum esse usurarium. Altera vero est ignorantia facti, ut eum quis ex negligentia nescit homines deambulare per locum per quem sagittam emittit. Demum ignorantia juris alia est juris naturalis, ut si quis ignoret furtum esse peccatum; alia vero juris positivi, ut cum quis ignorat hunc esse diem jejunii.

5. — Hoc supposito, dominus Cajetanus dicit *primo:* Illud peccatum quod fit ex ignorantia juris naturalis est ejusdem speciei formaliter loquendo ac si scienter esset factum. Probat, quia ejusmodi peccata sunt actus voluntarii per se et directe voliti quantum est ex parte objecti, licet non quantum ad contrarietatem quam habent cum virtute. V. gr., qui fornicatur ignorans fornicationem esse peccatum, per se et directe vult accedere ad non suam, quod est objedtum speeificans hoc peccatum. Ergo est ejusdem speciei ac si committeret sciens esse peccatum. Probatur consequentia, quoniam actus humani sumunt speciem ex objectis. Notat tamen dominus Cajetanus quod, licet operans per ignorantiam per se loquendo tendat in speciem peccati, non tamen per se loquendo tendit in peccatum ut dicit contrarietatem ad virtutem, in quam contrarietatem tenderet si operaretur ex certa scientia.

Quod *si quis objiciat,* quod nemo intendens ad malum operatur, ergo qui operatur ex ignorantia et qui scienter operatur in hoc conveniunt, quod non tendant per se in malum utcontrariatur virtuti: *respondet* quod peccantem scienter ut per se loquendo tendat in peccatum ut.eontrarietur virtuti, non requiritur quod feratur in malum sub ratione mali nec in contrarietatem ipsam ad virtutem sub ratione boni, sed ad ipsam contrarietatem scitam et cognitam, non ut per se bonam, sed ut induit aliquam rationem boni utilis vel delectabilis.

6. — Dicit *secundo:* Peccata facta per ignorantiam privantem omnino usu rationis, ut per ebrietatem vel amentiam voluntariam, non sunt ejusdem speciei cujus essent si scienter fuissent facta. Probat, nam ejusmodi peccata sunt circumstantiae quid, id est sunt effectus subsecuti aggravantes ipsam ebrietatem vel amentiam voluntariam. Ergo sunt in specie suae causae in qua volita sunt, v. gr., in specie intemperantiae.

7. — Dicit *tertio:* Peccata commissa ex ignorantia facti culpabili, ut homicidium ex sagittatione incircumspeeta, non sunt in eadem specie cujus essent scienter facta, sed pertinent ad illam speciem ad quam actus ex quibus sequuntur; ut occisio hominis in casu posito est in eadem specie in qua sagittatio periculosa, scilicet in specie venationis periculosae. Hoc dictum, quamvis diffuse hic prosequatur Cajetanus, et convincatur ex eo quod ut aliqui actus sint in

propria specie, requiritur quod non solum objectum eorum sit per se volitum, sed etiam per se intentum, quod tamen in casu posito non contingit, nihilominus tamen statim in dicto sequenti retractat hanc sententiam.

8. — Dicit ergo *quarto:* Peccata facta ex ignorantia juris positivi, licet quaedam videantur esse ejusdem speciei cujus essent scienter facta, quaedam vero non, nihilominus tamen résolutoire loquendo tam haec quam illa de quibus in tertio dicto pertinent ad eamdem speciem, saltim reductive, in qua reponerentur si scienter fuissent facta. Probatur, quoniam alias, aliquid esset in genere vitii quod non esset in aliqua particulari specie, quod est impossibile. Secundo probatur, nam circumstantia quae transfert actum de bono in malum dat speciem actui, ut docet divus Thomas q. 18, a. 5 ad quartum. Ergo bina comestio in die jejunii, quae transfert actum de bono in malum, dat speciem peculiarem actui : -ergo ille actus reponitur in -eadem specie, saltem reductive, in qua reponeretur scienter factus, nam actus ille redit in naturam suae formae sive suae speciei.

9. — Haec sententia Cajetani, ut ipse prosequitur, est valde obscura et *continet quaedam falsa. In primis,* secundum dictum falsum est, scilicet quod Occisio hominis in illo easu non sit in specie homicidii. Primo est contra divum Thomam in hoc articulo, solutione ad quartum, ubi dicit propterea "ebrium mereri duplices mulctationes quia committit duo peccata, scilicet ebrietatem et illud quod ex ea subsequitur". Secundo, nam ille qui occidit hominem in ebrietate volita et praevisa occisione, est simpliciter injustus, et ita vocatur ab Aristotele 3 *Ethicorum,* cap. 5, dicente quod si quis ignorans (et loquitur· de ignorantia culpabili) facit ea ex quibus erit injustus, is sua sponte erit injustus. Ergo illa occisio est in specie (injustitiae.

Praeterea tertium dictum Cajetani est etiam falsum. Primo, nam potest esse quod ille actus ex quo subsequitur occisio hominis, secundum se non sit in aliqua specie peccati, ut v. gr., illa, voluntaria venatio, sed poterit -esse actus bonus moraliter, nisi afficiatur aliqua mala circumstantia, quae in praesenti casu non est alia quam circumstantia quid. Ergo cum illa circumstantia transferat actum de bono in malum, ab illa sumet speciem : ergo actus ille saltim reductive pertinet ad speciem homicidii. -Secundo, nam vel -Cajetanus loquitur de specie peccati secundum actum interiorem, vel secundum -actum exteriorem. Si primum, nulla est differentia in hoc inter operantem ex certa scientia vel ex ignorantia. Nam qui fornicatur propter furtum, formaliter loquendo quantum ad interius velle est fur, et ille actus formaliter est in specie furti, materialiter autem in specie fornicationis. Si autem loquatur secundum actum exteriorem, non exigitur ut actus sit in aliqua specie quod tendat in objectum per se intentum a voluntate et directe intento ab operante, sed 'satis est specifieari ab objecto secundum se, per accidens tamen intento ab operante. Ergo omnes illi actus, saltim reductive, sunt in eadem specie in qua essent si scienter fuissent facti.

10. — Hoc supposito, dico *primo: Omnis actus factus per ignorantiam sive juris sive facti, sive malus secundum se sive quia prohibitus, reponitur in epdem specie in qua poneretur si scienter fuisset factus, saltim reductive.* Et loqu'or de ignorantia culpabili. Probatur hoc ex argumento quod fecimus pro primo dieto Cajetani. Idem etiam patet ex duobus argumentis factis in principio dubii, et

etiam ex his quae adduximus in quarto dicto Cajetani. Sed specialiter probatur: quoniam si objecta talium peccatorum essent per se et directe volita, illi per se et directe reponerentur in propriis speeiebus, ut occisio hominis in specie homicidii. Ergo si talia objecta sunt indirecte volita et interpretative, illi actus saltim reductive reponentur in eisdem speeiebus. Probatur consequentia, nam actus speeifieatur ex objectis: ergo objectum quod est indirecte volitum, reducit actum ad naturam suae speciei.

Notandum tamen est quod, licet omnes hujusmodi adtus conveniant in hoe quod non per se ponuntur in propriis speeiebus, sed reductive, differunt tamen secundum diversos gradus, quatenus plus minusve recedunt a perfectione suae speciei. V. gr., si quis per ignorantiam divinae legis accedat ad non suam nesciens etiam se ignorare, minus peccat quam si accederet ignorans, dubitans tamen se ignorare, negligendo scire legem divinam.

11. — Dico *secundo: Ejusmodi peccata facta per ignorantiam culpabilem interdum possunt formaliter pertinere ad eamdem speciem, aliquando vero materialiter, quamvis semper reductive.* Qualiter autem pertineant, judicandum est secundum regulas traditas supra q. 7 et specialiter q. 18, a. 6 et q. 19 et 20. V. gr., si aliquis velit se inebriare praeviso homicidio, sed non per se intento, homicidium quod inde subsequitur non est formaliter ejusdem speciei cujus esset scienter commissum. Et in hoc intelligo respectu actus interioris, in ordine ad quem homicidium illud reducitur formaliter ad speciem ebrietatis tanquam circumstantia quid. Nam, ut docet divus Thomas supra q. 1, a. 3, actus ut semel egreditur ab operante solum est unius speciei : ergo ebrietas illa quam consequitur homicidium, respectu interioris velle, solum erit actus speciei intemperantiae, aggravata tamen per circumstantiam quid. Unde divus Thomas q. 18, a. 6 ad 2 et 3 ait quod, licet finis possit esse circumstantia respectu actus exterioris, est tamen differentia essentialis et per se objectum respectu actus interioris voluntatis.

Ex qua doctrina dicendum est, quod homicidium praevisum sed non per se intentum quod subsequitur ex voluntaria ebrietate, si referatur ad actum interiorem, formaliter ponitur in specie intemperantiae reductive, tanquam circumstantia quid, materialiter vero in specie homicidii; Si autem loquamur de illo homicidio quantum ad actum exteriorem, formaliter reductive est in specie homicidii. Vide divum Thomam in illa q. 18, a. 6 ad 3.

12. — Ad *argumentum* in principio pro parte negativa, respondetur distinguendo majorem. Quantum ad actum interiorem, concedo; quantum ad exteriorem, nego. Homicidium enim externum habet objectum secundum se a quo specificatur. Licet per actum interiorem possit ordinari in finem furti, sub qua consideratione erit formaliter in specie furti, tamquam circumstantia, hoc tamen non impedit quod absolute loquendo homicidium habeat suam propriam speciem in qua, si consequutum fuerit per ignorantiam, ponetur reductive.

DUBIUM SECUNDUM

Dubitatur secundo circa tertiam conclusionem divi Thomae : **utrum ignorantia per se et directe affectata aggravet peccatum.**

13. — **Argumente, pro parte negativa.** — Et arguitur *primo* pro parte negativa. Ejusmodi ignorantia non. est causa peccati : ergo non auget nec minuit peccatum. Consequentia patet ex divo Thoma in articulo, dicente quod sola illa ignorantia potest augere aut diminuere peccatum quae est causa peccati. Antecedens probatur. Illa ignorantia non est removens prohibens, nam si adesset opposita scientia non prohiberet peccatum : ergo non est causa peccati.

14. — Arguitur *secundo*. Ejusmodi ignorantia causât quadammodo involuntarium: ergo diminuit peccatum. Probatur antecedens, nam ex ea parte qua objectum ignoratur, minus fertur voluntas in illud, ut dicit divus Thomas in articulo, et clarius q. 3 *De malo,* art. 8 in principio.

15. — Arguitur *tertio*. Qui peccat in praesentia ejus quem offendit, gravius peccat quam in absentia, videtur enim major contemptus. Sed qui peccat per ign'orantiam affectatam delinquit veluti in absentia legis et legislatoris. Ergo minus peccat. *Confirmatur*. Judaei crucifixerunt Christum ex ignorantia affectata, Job., 21 (v. 14) : *Qui dixerunt Domino Deo: recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus.* Sed gravius peccassent si cognOsvissent Christum esse Deum. Ergo ignorantia affectata diminuit peccatum.

16. — **Solutio dubii.** — Ad hoc dubium Alniain in suis *Moralibus* [trac. 1], cap. 5, opinatur esse probabile quod ign'orantia affectata diminuat peccatum, immo et divus Thomas in hoc -articulo non dixit ejusmodi ignorantiam augere peccatum, sed videtur quod augeat. Et ita quidam discipuli divi Thomae dixerunt ignorantiam affectatam non proprie augere peccatum, sed tantum signum.

Pro solutione tamen nota quod peccatum dupliciter est voluntarium. Primo formaliter, quando voluntas directe et expresse fertur in illud; secundo virtualité!' et in sua causa, ut quando voluntas appetit aliquid ex quo sequitur peccatum.

17. — Sit, hoc posito, **prima conclusio:** *Ceteris paribus, majus peccatum est quod fit scienter quam quod fit ex quacumque ignorantia.* Probatur. Illud est gravius peccatum in quo plus invenitur de Contemptu Dei. Patet Prov., 18 (v. 3) : *Impius cum venerit in profundum 'malorum contemnit.* Et divus Augustinus saepe repetit illam sententiam in -libris *De civitate Dei:* "Amor sui usque ad contemptum Dei aedificat civitatem Babylonis." Sed qui peccat ex certa scientia magis contemnit. Ergo gravius peccat. *Confirmatur*. Major poena propter graviorem culpam infligitur. Sed scienter peccans gravius punitur, ut patet ex illis verbis Domini : *Servus sciens voluntatem domini sui et non faciens, vapulabit multis* (Lue., 12, 47). Hanc conclusionem probant argumenta facta in principio.

18. — **Secunda conclusio:** *Qui peccat ex ignorantia affectata, non adeo voluntarie peccat in ordine ad peculiarem speciem peccati, licet simpliciter et absolute magis voluntarie peccet.* Explicatur hoc. Nam qui ex ignorantia affectata committit adulterium, gravius peccaret in hae specie adulterii si sciret se accedere ad alienam. Nihilominus tamen absolute loquendo magis peccat. Probatur prima pars conclusionis. Nam voluntas sic peccantis non fertur formaliter in adulterium cognitum : ergo quantum ad illam peculiarem speciem non adeo formaliter et voluntarie peccat. Secunda, pars probatur. Ille simpliciter et absolute magis voluntarie peccat qui ex majori adhaesione voluntatis ad peccandum

et ex majori intensione; sed hujusmodi est peccans ex ignorantia affectata, nam ex nimio affectu ad fornicationem vult ignorare adulterium : ergo magis peccat. Secundo probatur. Qui voluntarie vult subire damnum grave ut committat aliquod peccatum, gravius peccat, sicut qui se exponit periculo mortis propter explendam suam libidinem gravius peccat quam si non subiret hoc periculum. Sed qui peccat ex ign'orantia affectata vult subire hoc damnum ignorantiae ut habilius peccet. Ergo magis peccat.

Ex hac conclusione sequitur quod peccans ex ignorantia affectata proprie et simpliciter loquendo magis peccat, quia absolute magis voluntarie peccat, licet non ita formaliter voluntas ejus feratur in peccatum quod committit ex ignorantia.

19. — Solutio argumentorum. — Hoc supp'osito respondetur ad argumenta. Et pro solutione *primi* argumenti *nota* quod peccatum quod subsequitur ex ignorantia directe affectata dupliciter potest considerari. Uno modo quantum ad speciem suam; secundo modo quantum ad intensionem et propensionem voluntatis ad peccandum. Si primo ergo modo consideretur, ignorantia illa affectata habet quodammodo rationem ignorantiae concomitantis; nam si adesset 'opposita scientia, adhuc peccatum sequeretur. Si vero consideretur secundo modo, ignorantia est causa per accidens intensionis peccati; nam voluntas affectat illam ignorantia ut removentem scientiam quae prohiberet intensionem delectationis circa talem objectum. Unde illa ignorantia, fere est causa per accidens talis peccati quantum ad intensionem, et ex consequenti auget peccatum.

20. — Ad *seeundttnn* argumentum respondetur distinguendo antecedens. Quantum ad speciem propriam et particularem, transeat. At vero in sua causa illud peccatum est maxime voluntarium. Et quoniam plus accrescit illi de voluntate in causa sua, quam diminuatur ex eo quod non est formaliter Volitum in propria specie, ideo ignorantia affectata auget voluntarium et peccatum. Nam quamvis adulterium commissum ex tali ignorantia non sit tam formaliter volitum in sua specie atque si sciretur, nihilominus tamen absolute loquendo magis volitum est, quia cum majori adhaesione voluntatis ad peccandum perpetratur. Et hoc est quod voluimus dicere in secunda conclusione.

21. — Ad *tertitum* argumentum respondetur quod, ceteris paribus, major vera est. At vero in praesenti non sunt cetera paria, nam communiter et regulariter qui peccat ex ignorantia directe affectata, habet majorem propensionem ad peccandum quam si peccaret ex scientia, A.d *confirmationem* respondetur negando consequentiam. Solum enim sequitur quod, si judaei cognovissent Christum esse Filium Dei naturalem et adhuc crucifigerent, magis peccarent, nam tunc velificaretur prima conclusio, quod ceteris paribus magis peccat qui peccat ex scientia quam ex ignorantia. Et tunc illa voluntas esset formaliter odium Dei, quod est gravissimus peccatorum. Secundo respondetur ad argumentum principale negando minorem, immo ille qui vult ignorare, quando vult peccat in praesentia Dei, juxta illud, *Qui dixerunt Domino Deo, recede a nobis,* etc. Et velle carere luce ut habilius quis peccet, est peccare in praesentia legis, et valde aggravat peccatum juxta illud: *Ipsi fuerunt rebelles lumini* (Job., 24, 13).

DUBIUM TERTIUM

22. — Dubitatur tertio: utrum licitum sit [sibi] complacere de actu praeterito qui solum fuit excusatus a peccato propter ignorantiam invincibilem, et similiter utrum liceat desiderare quod iterum contingat. V. gr., in accessu Jacob ad Liam, utrum licuisset illi [sibi] complacere de tali congressu postquam scivit, et desiderare quod iterum eodem modo contingeret.

Et videtur quod sic. Nam licitum est [sibi] complacere de bono opere; sed ille actus fuit bonus moraliter: ergo licebit [sibi] complacere in illo et desiderare.

23. — Ad hoc dubium dico *primo: Si complacentia feratur in objectum quod est secundum se malum, et non feratur in ignorantiam ipsam per quam actus fuit excusatus, illicita est talis complacentia.* V. gr., si quis complaceat sibi quod accesserit ad uxoratam invincibiliter ignoratam. Probatur: tale objectum est secundum se malum : ergo non licet [sibi] complacere in illo.

Dico *secundo: Non licet* [sibi] *complacere de ignorantia invincibili secundum quod est privatio scientiae quae prohiberet actwm secundum se malum.* Probatur, quia talis privatio scientiae non est bonum sed malum: ergo [sibi] complacere in illa erit malum. Et confirmatur, quia illa complacentia virtualiter se extendit ad effectum malum subsecutum ex privatione talis scientiae: ergo cum illicitum sit gaudere de tali effectu malo, etiam erit peccatura [sibi] complacere de tali ignorantia.

Dico *tertio: Non est licitum desiderare in futurum ignorantiam invincibilem ut fiat id quod secundum se malum est.* Probatur, quoniam illa ignorantia jam esset volita, et sic non esse omnino antecedens, sed quodammodo consequens et non excusans a peccato.

Et confirmatur. Nam alias, voluntas virtualiter ferretur in illud malum quod ex ignorantia subsequitur, naro ex affectu ad tale malum videtur velle ignorare.

Dico ultimo : *Licet* [sibi] *complacere de excusatione peccati propter ignorantiam invincibilem, hoc est quod aliquis in tali actu se excusaverit « peccato.* Probatur. Ejusmodi excusatio bona, est: ergo licitum est [sibi] complacere in illa. *Confirmatur.* Nam viri sancti ita congaudent quod in aliquibus operibus propter ignorantiam se excusaverint à peccato. Secundo probatur. Licitum est gaudere de bono effectu subsecuto ex causa mala, ut de salute consecuta ex voluntaria pollutione et de filio genito ex fornicatione: ergo licitum erit gaudere de excusatione a peccato proveniente ex causa non mala moraliter

24. — Ex resolutione hujus dubii solvitur aliud simile, scilicet utrum liceat [sibi] complacere de pollutione subsecuta in somno sine aliqua culpa. De qua videte magistrum Medina supra, q. 74, a. 6, cujus sententia per omnia tenenda est. Solum advertite quod divus Thomas, quem ipse citat in 4, d. 9, q. unica, art. 4 ad 5, non tenet illam sententiam quam ipse putat, scilicet quod liceat [sibi] complacere de pollutione subsecuta in somno inculpabiliter propter salutem corporis vel propter alleviatione.m naturae. Nihil tale docet divus Thomas, sed quod complacentia subsecuta postea in vigilia non facit praeteritam pollutionem fuisse peccatum, quod evidens est. Non tamen dicit licitum esse eoi:-

gaudere de pollutione propter salutem corporis. Itaque non est licitum eligere tale medium in ordine ad hunc finem, scilicet ad salutem corporis, et consequenter non est licitum congaudere in illo. Contrariam sententiam tenet Silvester in verbo *Pollutio,* § 2, sed male et contra mentem divi Thomae. Verum est tamen licitum esse [sibi] complacere de salute corporis subsecuta, vel etiam quod natura se purgaverit illo humore abundanti, ne motus impudici excitarentur in vigilia. Non tamen tutum est uti ejusmodi conditionalibus: gauderem de salute si sequeretur ex pollutione, quoniam periculum imminet gaudendi de ipsa pollutione.

Ex dictis facile respondetur ad argumentum, quod de excusatione actus a peccato licitum est gaudere, non tamen de ipso actu qui habebat objectum secundum se malum.

INDICES

AUCTORUM

THOMISTICUS

ALPHABETICUS RERUM

QUAESTIONUM ET ARTICULORUM

INDEX AUCTORUM

Abulensis (A, Tost.), 316.
Adam Goddam, 49.
Adrianus, 50, 157, 161, 165.
Africanum Concilium, 260.
Alexander de A., 49, 157 162.
Almainus, 50, 140, 176, 190.
Ambrosiaster, 215.
Ambrosius (S.), 222, 224, 253.
Anselmus (S.), 237, 304.
Arausicanum Concilium, 217, 255, 260, 281 284.
Aristoteles, 35, 36, 38, 63, 86, 105, 113, 121, 149, *162*, 168, 169, 183-185, 203, 236, 267, 269, 271, 272, 282.
Augustinus (S.), 36, 40, 42, 60, 62, 135, 140, 155, 163, 164, 184, 201, 205, 215, 218, 221-223, 226, 230-233, 235-237, 240, 246, 247, 250, 253-256, 259-261, 270-272, 280, 281, 283, 284, 286, 289, 320-322, 333, 336, 340, 342, 351.

Ps-Augustinus, 253, 270.
Basilius (S.), 224, 237, 253, 275.
Bellarminus, R. (S.), 216. 218, 223, 231, 233, 235.
Beza (Th.), 233.
Bonaventura (S.), 363.

Cajetanus, 35, 36, 64, 72, 73, 75-77, 85, 89, 94, 97, 108, 120, 123, 129, 130, 138, 146-148, 150, 154, 158-160, 172-176, 178, 192, 195, 198, 210, 211, 224, 226-228, 233, 235, 236, 242, 248-250, 263, 265-267, 277, 291, 292, 299, 305, 307, 309, 318, 328, 331, 341, 346, 350, 353, 358-360, 363, 371, 372.
Calvinus, 223.

Campegius, J., 223.
Cano, M., 64, 120, 200, 208, 218, 248, 250.
Capreolus, 49, 56, 57, 223, 241, 282, 290, 306.
Castro, Alph., 280.
Catharinus, A., 254, 282, 291.
Chrysostomus, J. (S.), 215, 221, 226, 233, 253, 280.
Cicero, 34, 162.
Conradus, Koellin, 223, 246, 251, 263.
Cornelius Agrippa, 26S.
Cyprianus (S.), 256.
Cyrillus Alex. (S.), 226.

Damascenus, J. (S.), 215, 222.
Ps-Dionysius, 268, 332, 340.
Driedo, 223.
Durandus, 50, 55, 139, 159, 169, 205-207, 254, 282, 318-320, 323, 325, 329, 356, 364, 365, 372.

Erasmus, 281.
Euthymius, 231.

Ferrariensis, F. de Silvestris, 241, 282, 291, 299, 306, 307.
Fulgentius (S.), 218, 222, 223, 231.

Gabriel, B., 162, 207, 223, 270, 363, 364.
Gerson, 161, 354, 356.
Glossa, 227.
Gregorius (S.), 82, 108, 222, 231, 247, 253, 322.
Gregorius Arim., 207, 223, 270.
Guillelmus Paris, 161.

Hieronymus (S.), 98, 215, 222, 227, 228, 250, 253, 286, 289.
Hilarius (S.), 253.
Hispalensis (Didacus de Deza), 241.
Holcot, R., 207.
Hugo a S. Viet., 161, 231.

Innocentius Papa (S.)., 253.
Irenaeus (S.), 253.
Isidores Hispal. (S.), 221, 247.

Leo Papa (S.), 221.
Lutherus, 224.

Magister Sententiarum, 33, 190, 205, 270, 322.
Marsilius de L, 50, 169, 363, 367.
Medina, b., 147, 148, 224, 249, 251, 307, 317, 331, 334, 350, 354.
Milevitanum Concilium, 253, 255, 260, 281, 284.

Nyssenus, G. (S.), 222.

Occam, 200, 207.
Oleaster, H. 224.
Olympius, 253.
Origenes, 216, E22, 226, 228, 271.

Plato, 224.
Porphyrius, 257, 292.
Prosper (S.), 218, 224.
Pythagorici, 271.

Richardus de M., 223.
Roffensis, 218.
Rupertus, 227, 228, 231.

SCOTUS, 61, 81, 88, 129, 130, 138, 183, 190, 224, 263, 309, 318, 319, 328, 340-342, 345, 349, 357, 363, 364.
Silvester de Pr., 120, 162, 179, 360.
Socrates, 183.
SOTO„ D., 42, 120, 200, 224, 253, 274, 276, 280, 288, 305-307, 310, 322. 331, 350.
Stapletonius, 231.
Summa Angelica (auct. A. Carleti).

Thomas (S.), *passim*.
Tridentinum Concilium, 135, 136, 201, 217, 221, 253, 255, 272, 281, 283, 284, 303,
Torrensis, 218.
Turrianus, F., 218.

Vega, **A.**, **218.**
Victoria, **Fr.**, **42**, **64**, **303.**

Waldensis, **Th.**, **218.**

Wiclef, **354.**

Zwinglius, **223**, **255.**

INDEX THOMISTICUS

Comment. in Joan. Evangelium

Cap. 13 226.

In Epist. divi *Pauli*

Ad Rom. 1, lect. 7 230
" " 9 " 3 2311 232
I ad Cor. 2, " 2 178.
" " 11, " 4 163.

Comment. in 8 lib. Physicorum.

lib. 7, text. 17 38.

Comment, in Sent.

2, d.36, q. 1, a. 3 267.
2, d.31, q. 1, a. 1 ad 4 299.
2, d.32, q. 1, a. 1 ad 2 274.
2, d.33, q. 1, a. 2 322.
2, d.37, q. 2, a. 2 205.
2, d.42, q. 1, a. 5 ad 7 373.
4, d. 9, q. unica, a. 4 ad 5 179.
4, d. 16 97.

QQ. DD.

De Veritate q. 15, a. 4 ad 10 142.
q. 15, a. 4 150.
De Potentia q. 3, a. 7 236.
De Malo q. 1, a. 3 ad 2 246.
q. 1, a. 3 ad 15 121.
q. 2, a. 1 ad 7 56.
q. 2, a. 3 49.
q. 3, a. 1 200.
q. 3, a. 7 304.
q. 4, a. 1 ad 9 290, 291.
q. 4, a. 2 304.
q. 4, a. 6 ad 4 297.
q. 4, a. 6 ad 7 299.
q. 5, a. 4 ad 8 263. 267.
q. 7, a. 1 89.
q. 7. a. 7 364.

Summa c. Gentes

l. HI, c. 9 64.
l. III, c. 65-67 207.
l. III, C. 67, rat. 4 236.
l. III, c. 89, rat. 5 236.
l. III, c. 144 347.
l. III, c. 162 230.
l. IV, c. 52, rat. 1 285

QQ- Quodlib.

quodlib. 3, a. 10 162.

Summa Theol.

1, q. 5, a. 6 68.
1, q. 48, a. 1 ad 2 64, 72.
1, q. 48, aa. 3 et 4 68.
1, q.48, a. 5 69.
1, q.48 237.
1, q.49 155.
1, q.63, a. 5 370.
1, q.65, a. 1 ad 3 234.
1, q. 94, a. 3 288.
1, q. 95, a. 1 273.
1, q. 96, a. 2 373.
1, q. 100, a. 1 294.
1, q. 100, a. 1 ad 2 273.
1, q. 100, a. 2 263.
1, q. 100, a. 5 365.
1, q. 103, aa. 5 et 6 207
1. 2, q. 1, a. 1 371.
1. 2, q. 6, a. 3 49, 54.
1. 2, q. 9. a. 4 207, 236.
1. 2,q. 14, a. 4 83.
1. 2,q. 16, a. 1 237.
1. 2,q. 17, a. 1 ad 2 139.
1. 2,q. 18, a. 1 63.
1. 2, q. 18, aa. 5 et 10 175.
1. 2, q. 19, aa. 1 et 2 99.
1. 2, q. 21, a. 4 245.
1. 2, q. 24 42.

1. 2, q. 31, a. 7 195.
1. 2, q. 49 2Ô7.
1. 2, q. 63, a. 1 196.
1. 2, q. 63, a. 3 40.
1. 2, q. 66, a. 4 103.
1. 2, q. 73, a. 2 ad 1 341.
1. 2, q. 73, a. 7 76.
1. 2, q. 74, a. 5 186.
1. 2, q. 74, a. 7 83.
1. 2, q. 75, a. 1 158.
1. 2, q. 76 186.
1. 2, q. 78, a. 1 ad 1 186 187.
1. 2, q. 79, a. 1 ad 1 230.
1. 2, q. 84, a. 4 ad 1 104.
1. 2, q. 85 42.
1. 2, q. 86, a. 1 ad 3 360.
1. 2, q. 87, a. 2 236, 247.
1. 2, q. 88, a. 1 ad 3 369.
1. 2, q. 88, a. 4 349.
1. 2, q. 94, a. 4 162.
1. 2,q.109, a.2 ad 2 63.
1. 2,q.109, a.2 294.
1. 2, q.114, a.ult. 229.
2. 2, q.1, a. 4 ad 2 41.
2. 2, q. 10, a. 5 ad 2 67.
2. 2, q. 10 163.
2. 2, q. 20, a. 1 ad 1 63, 73.
2. 2, q. 24, a. 10 ad 2 360, 369.
2. 2, q. 54 159.
2. 2, q. 59, a. 2 121.
2. 2, q. 79 aa. 1-3 93.
2. 2, q. 79, a. 3 49, 54.
2. 2,q.118, a. 5 104.
2. 2,g.127, a. 2 ad 1 107.
2. 2,q.141, a. 3 104.
2. 2,q.154, a. 1 ad 2 116.
2. 2,q.163, a. 1 269.
2. 2, q. 166 160.
3, q. 8, a. 5 ad 1 312.
3, q. 41, a. 1 ad 3 136.

Allegationes Corporis juris canonici

'Cap. Cum dilectus 120.
Clem. Si furiosus 171.
Cap. Ut animarum 172.
Can. Placuit 253, 281.
Tres sunt 361.

INDEX RERUM ALPHABETICUS

(Indicantur: pagina et numerus marginalis)

Actus: perfectior est quam habitus, 44, 6-7.

Adam: an in illo fuerit duplex peccatum, personale et originale, 277, 25.

Aversio a Deo quae habetur in omni peccato mortali, cf. *de peccati essentia*.

Bonum naturae, an totaliter corrumpatur per peccatum, 327, 1.

Causa: deficiens et per accidens, 154.
— peccati, cf. *de peccati causis*.

Christus non potuit contrahere originale peccatum variis de causis, 261.

Circumstantia moralis potest duplicem respectum habere: alterum ad aliquid superius et communius; alterum ad aliquid speciale, 115, 4.
— Magnitudinis personae peccantis quando sit necessario manifestanda in confessione, 126-127, 5-12.

Conversio ad bonum commutabile: vid. *de peccati essentia*.

Delectatio morosa. Regulae ad discernendam ejus gravitatem, 140-146, 2-14; 378-381, 3-12.

Deus, quomodo sit causa peccati, cf. *de peccati causis*.

Ignorantia: quando dicenda sit invincibilis et quando non, 161-166, 9-18.
— culpabilis: an sit speciale peccatum, 159-160, 2-8.
— an faciat actum, cujus est causa, involuntarium, 167-168, 2-7.
— concomitans, an excuset a peccato, 168-170, 8-14.
— an excuset a poena imposita propter peccatum, 170-172, 15-17.
— an peccatum quod fit ex ignorantia sit ejusdem speciei cujus fuerit si adesset scientia opposita ignorantiae, 172-176, 2-11; 384, 10-11.
— voluntaria duplex: altera quidem privans usum rationis, altera privat sola, scientia ejus quod quis tenetur scire; et haec rursus est duplex: juris et facti, in communi vel in particulari. Ignorantia juris duplex: altera juris naturalis, altera juris positivi, 173, 4; 383, 4.
— Ignorantia per se et directe voluntaria, an augeat peccatum, 176-177, 12-19: 386, 17-18.
— An sit licitum se complacere de actu secundum se malo, qui tamen excusatur a peccato ex ignorantia invincibili; et similiter, utrum sit licitum desiderare talem actum fieri a se ex ignorantia invincibili, 178-181, 20-24; 388-389, 22-24.

Inclinatio naturalis ad bonum: quid sit, quotuplex et an corrumpatur totaliter per peccatum, cf. *de peccati effectibus*.

Macula, vide *de pccc. effectibus*.

Malum in tota sua communitate non est univocum, sed analogum, 68, 19.
— opponitur bono, 68, 19.
— dividitur in malum naturale et

in malum morale; et malum morale in malum culpae et in malum poenae, 69, 19.
— Quodnam sit majus malum animae rationali: esse in peccato originali, vel omnino non esse, 314-318, 2-12.
Mors, quomodo sit poena peccati, et hoc non obstante, sit dicenda naturalis, 335-33S, 1-12.
Motio divina in ordine ad peccatum, vid. *de pecc. causis.*
Originale, vid. *peccatum originate.*
Parvuli, qua poena plectendi sunt qui decedunt ante baptismum, 320-322, 21-23.
— In illis nullus est internus dolor de carentia visionis divinae, 321-323, 23-25.

Peccatum in genere

Nοφïο

Peccatum et vitium in quo differant, 34, 2.
An peccata sint contra naturalem appetitus sensitivi inclinationem, 42, 5.
De coexistentia peccati cum virtute in uno eodemque numero subjecto, 46-48.
Peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis in quantum virtutes sunt, 46, 1.
Peccatum mortale potest esse cum **virtutibus** acquisitis in quantum sunt habitus, 46, 1.
Peccatum veniale potest simul esse cum virtutibus infusis et acquisitis, 46, 1.
Utrum per sola peccata venialia **multiplicata** virtus acquisita possit corrumpi, 46, 3.

Pecoatum omissionis

Actus non est de essentia peccati omissionis; idcirco potest simpliciter affirmari quod omissio aliquando sit absque omni actu, per se et essentialiter loquendo, 51, 14.
Cum hoc tamen stat nunquam dari peccatum omissionis sine aliquo actu vel interiori, vel exteriori, per se vel per accidens, pertinens ad omissionem antecedenter vel concomitanter, tamquam causa vel occasio omittendi, 51-55, 14-24.
Actus ille qui est causa vel occasio omissionis potest esse multiplex: involuntarius et voluntarius; et hic potest dupliciter se habere; uno modo ut directe feratur in ipsam omissionem, et tunc essentialiter et per se pertinet ad illud singulare peccatum omissionis. Altero modo potest ferri voluntas in aliquod aliud per quod homo impeditur ab actu debito, sive illud aliud sit conjunctum omissione, sive sit antecedens; et tunc per accidens se habet ad peccatum omissionis, 51, 14.
Quando hujusmodi qui est causa vel occasio peccati sit peccatum, quando vero non, 56-57, 27-30.
Quando actus ille qui est causa vel occasio omittendi sit distinctum peccatum ab ipsa omissione, ita ut poenitens teneatur confiteri causam vel occasionem propter quam omisit **actum** praescriptum, 58-60, 31-33.

De constitutivo normali peccati

An consistat in aliquo privativo vel in aliquo positivo, 61, 1.
Loquendo de peccato ut commune est peccato omissionis et commissionis, et—ut ita dicam—in quantum, est morale malum secundum communem rationem mali moralis, isto modo formaliter est privatio boni moralis debiti inesse, 65, 14.
Loquendo vero de peccato commissionis qui est humanus actus, utramque rationem et positivam ct privativam includit in suo formali, 67, 15.
Peccato commissionis in quantum est directe voluntarium

multo formalius convenit aliquid positivum quam privativum, 67, 16.
In quantum peccatum est malum absolute, immo vero in quantum est malum morale, formalius respicit privationem boni debiti inesse, quam aliquid positivum, 67, 17.
Nihilominus in peccato commissionis conversio est magis formalis quam aversio, 67, 18.
An et quomodo peccatum sit peccatum ex eo praecise quod est prohibitum lege aeterna, 73-75, 26-32.
Omne peccatum contra rectam rationem naturalem est etiam contra finem hominis supernaturalem, 75-77, 33-41. Sicut e converso, omne peccatum quod est immediate contra Deum ut est finis supernaturalis, est etiam ex consequenti contra rectam rationem naturalem, 78-80, 42-48.

Divisio ut distinctio peccatorum

Distinctio peccatorum spiritualium a carnalibus est specifica et formalis ex parte objecti actus humani inordinati, 83, 7.
Peccatum omissionis et commisionis an et quomodo differant, 91-96, 2-9.
Peccati divisio in peccatum ex ignorantia, ex passione et ex malitia an sit sufficiens, 190-191, 2-6.
Quaenam sit exacta diffinitio peccati ex certa malitia, 191-194, 7-17.
Quomodo distinguatur peccatum veniale a peccato mortali, 353-356, 1-9.
Divisio peccati in mortale et veniale est divisio analogi in analogata, 356-358, 10-16.

De gravitate peccatorum

Non semper peccatum quod est gravius ex objecto specifico, est simpliciter gravius, 99, 3.
Unum peccatum potest esse alio gravius etiam ex parte aversionis a Deo, 100, 6.
Simpliciter loquendo, peccatum quod opponitur excellentiori virtuti est gravius ; quandoque vero potest aliter contingere, propter majorem difficultatem quae habetur in vitando peccatum oppositum perfectiori virtuti, 102-108, 3-15.
Causae peccati augent ejus gravitatem si augeant voluntatem peccandi; minuunt vero, si minuant voluntatem peccandi, ut metus, ignorantia, passio antecedens..., etc., 109-113, 2-7.
Major libertas in peccando pensanda est non ex indifferentia majori vel minori quae est subjective in voluntate, sed penes majorem vel minorem cognitionem indifferentiae mediorum ad finem, 111-112, 6-7.
Omne peccatum ex eo procedit quod in ipsa operatione est defectus alicujus circumstantiae, 115, 5.
Circumstantia potest aggravare peccatum ex eo quod illa sola potest causare peccatum, 116, 7.
An peccatum ex certa malitia, sed simul ex aegritudinali complexione corporis, sit gravius quam peccatum quod committitur ex passione, 197-198, 23-24.

De subjecto peccatorum

An peccatum sit solum in voluntate tamquam in subjecto, vel etiam possit esse in appetitu sensitivo, 128-131, 1-4,
Utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori, 146-148, 1-4.
An in ratione superiori secundum se ipsam, quatenus consulit leges aeternas, post deliberationem, jam illis consultis, possit esse peccatum veniale circa proprium objectum, 151-153, 3-7.

De causa peccati

An ignorantia invincibilis sit causa peccati, 157-158, 3-6.
In omni peccato semper habetur aliquis defectus intellectus, 183-185, 2-12.
Utrum possit aliquis peccare dum simul actualiter judicat

esse malum quod operatur, non solum judicio universali, sed etiam in particulari agibili, 185-188, 13-19.

An aegritudinalis dispositio corporis directe moveat et inclinet voluntatem ad malum, 194-197, 18-22.

Causalitas Dei in ordine ad peccatum

Non potest Deus peccare, neque esse causa peccati, ut formaliter peccatum est, 201-203, 2-4.

Quomodo Deus sit causa actus, qui est in peccato, et tamen non sit causa peccati, 203-216, 5-30.

Utrum Deus ita sit causa actus peccati, quod auxilio physico praevio et praevenienti efficaciter inclinet et praedeterminet hominis voluntatem ad actum peccati prius natura quam ipsa voluntas se determinet ad illum, 216-246, 31-73.

Deus non potest praedeterminare voluntatem hominis ad malum formaliter, 224, 45.

Deus non potest prædeterminare voluntatem hominis auxilio morali, praecepto, consilio vel exhortatione, ad materiale peccati quod intrinsece et ex objecto est peccatum; unde non potest esse causa moralis isto modo actus intrinsece mali, 225, 46.

Doquendo de actu bono ex objecto, malo autem ex aliqua extrinseca circumstantia vel fine operantis, Deus auxilio morali, exhortatione, praecepto et consilio et auxilio physico efficaciter praedeterminante voluntatem inclinat nos ad illum, A;7, 47.

Deus auxilio physico intrinseco efficaci et praedeterminativo voluntatis praemovet illam ad substantiam et entitatem actus ex objecto et intrinsece mali prius natura quam voluntas se determinet ad illam, 229, 48,

An Deus sit causa peccati, quatenus unum peccatum est poena alterius, et non solum causa permissiva, sed etiam effectiva, 246-251, 74-83.

De tribus modis juxta quos unum peccatum potest esse causa alterius, 247, 77.

Quid dicendum de causalitate divina in ordine ad peccatum quod habet rationem poenae, sed non ex vi ipsius inordinationis, 249, 81; quid vero de peccato quod habet rationem poenae ex vi ipsius inordinationis, 249, 82.

De bffbctibus peccati

An peccatum totaliter corrumpat bonum naturae, 327, 1.

Inclinatio naturalis ad bonum, quae est quoddam bonum naturae, quidnam sit et quotuplex, 327-328, 1-3.

Duplex potentia in anima, ad bonum naturale et ad bonum supernaturale, 328, 3.

Potentia et habilitas proxima et remota, 328, 3.

Capacitas animae ad bona supernaturalia non est potentia naturalis, sed obedientialis, 328, 4.

Habilitas et inclinatio proxima ad bonum operandum non solum diminuitur per peccatum, sed etiam omnino aufertur, 329,5.

Inclinatio naturalis remota ad operandum secundum virtutem diminuitur per peccatum, sed non aufertur totaliter, 329, 6.

Ejusmodi inclinatio naturalis idem est cum potentia naturali animae in ordine ad bonum rationis, hoc est, non distinguitur a voluntate, 329, 7.

Praedicta diminutio non fit ex parte subjecti, sed ex parte termini, 329, 8.

An per malos habitus impediatur homo ne possit actum elicere qui sine tali habitu elict posset, 330, 9.

An convenienter ponantur vulnera naturae ex peccato consequentia, scilicet, infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia, 330-332, 1-4.

An homo post peccatum sit aeque potens ad exequendum bonum sibi connaturale atque ho-

mo conditus in puris naturalibus, 332-335, 5-17.
Utrum, posito quod mors sit poena peccati, possit dici quod homo sit simpliciter et absolute corruptibilis ex natura sua, 335-338, 1-12.
Macula quam causât peccatum est, formaliter loquendo, privatio nitoris ipsius animae cum ordine ad actum peccati ex quo causatur, 340, 3.
Una et eadem privatio nitoris animae in homine peccatore multiplicem habet rationem, 341, 4.
Macula peccati est ipsamet privatio gratiae et rectitudinis luminis naturalis, quatenus ex illis quidam nitor in animam redundat, 341, 5.
Majori macula inficitur vel etiam multis maculis qui plura peccata committit, 341, 5.
Reatus poenae et macula peccati ita sunt necessario conjuncta, ut macula non possit esse sine reatu, 344, 4.
Quandiu homo est in aliquo peccato, sive mortali, sive veniali, non potest de lege satisfacere pro poena illi debita, 344, 5.
Nullus homo potest satisfacere pro peccatis futuris, etsi sit in gratia, 344, 5.
Peccati inordinatio, non solum in quantum egreditur a voluntate, sed etiam in quantum recipitur in illa, non potest esse poena peccati, 346, 2.
Poena damni quae correspondet aversioni non est aequalis in omnibus damnatis, 348, 3. Quomodo sit hoc intelligendum, 348, 6-7.
Peccato originali non debetur poena aeterna ratione suae gravitatis, sed ratione conditionis subjecti, scilicet, hominis qui sine gratia invenitur, per quam solum fit remissio poenae, 351-352, 2-6.

Peccatam in particulari

Peccatüm originale

Existentia — Secundum fidem catholicam, est tenendum quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros, 253, 2; 280, 3.
Traductio — De modo quo traducitur originale peccatum a protoparente in posteros, 253-257, 3-12.
Peccatum originale non est neque dicitur proprie nostrum secundum rationem causae efficientis, quia nos non commisimus illud nostra voluntate personali, 255, 6; 283, 9.
Peccatum originale est simpliciter voluntarium, 255, 7.
Est nobis proprium ex parte subjecti ad hunc sensum, quod vere sumus peccatores per originale peccatum singulis inhaerens, 255, 8; 283, 10.
Est vere et proprie peccatum, 255, 9; 281, 10.
Optimus modus explicandi traductionem peccati originalis est, si consideremus omnes homines qui descendunt ex Adam ut unum hominem, in quantum conveniunt in una natura quam a protoparente accipiunt, et omnes se habent ut membra unius corporis, 256, 10; 289, 21.
Alia peccata primi parentis vel proximorum parentum praeter originale non traducuntur in posteros, 258, 2.
Nulla tamen apparet repugnantia in eo quod Deus faceret aliquod pactum cum homine cui conferret gratiam transfundendam in posteros, si servasset aliquod praeceptum; ac proinde si ille homo peccaret contra illud praeceptum, omnes descendentes ab illo contraherent culpam, 258-260, 3-5.
Secundum fidem catholicam, omnes homines praeter solum Christum originale peccatum ex Adam contrahunt, 260.
Quid dicendum de B. Virgine, 260-261; 291, 2.

An si Adam et Eva convenirent ad generationem antequam peccarent, filii inde geniti contraherent originale peccatum, si postea peccaret Adam, 263, 5.

Qua ratione parentes baptizat! vel alias justificati transfundant in filios peccatum originale, quod ipsi non habent, 297-300, 3-10.

An homo formatus miraculose a Deo contraheret peccatum originale, 300-301.

Essentia — Diffinitio peccati originalis investiganda est ex primo actuali peccato primi parentis, in quo omnes peccaverunt, 269, 10.

Primum peccatum protoparentis fuit superbiae, 269, 10-11.

Non fuit originale per se primo •ex objecto specifico superbiae, sed ex circumstantia personae peccantis, quatenus erat caput totius humanae naturae quod assumpserat originalem justitiam ex divino pacto in posteros transfundendam, 270, 12.

Peccatum originale quod nos contrahimus est concupiscentia in ipsa anima existens ut morbida quaedam qualitas superaddita ipsi animae vel ejus potentiis, 270, 13.

Concupiscentia carnis, quae dicitur a theologis fomes peccati, non est peccatum originale, 272, 14.

Neque etiam est formaliter inimicitia, ut dixit Victoria, 273, 17.

Non est physica et realis privatio illius doni habitualis quod erat justitia originalis, sive illud donum fuerit in essentia animae, sive in potentiis ; sive esset idem habitus cum gratia gratum faciente, sive non, 274, 18; 307, 15.

Est privatio originalis justitiae, quatenus illa efficiebat rectitudinem rationis et voluntatis, 274, 19; 307, 16.

Inordinatio voluntatis, proprie loquendo, non est computanda inter materialia peccati originalis, 310, 22.

Probabilissimum est peccatum originale pro formali non esse privationem, sed quid positivum, scilicet, conversionem positivam ad bonum creatum, 310, 23.

Definitio peccati originalis optima: "Peccatum originale, quod secundum fidem contrahitur a posteris Adae, est humanae naturae habitualis inordinataque conversio ad bonum commutabile a protoparentis primo peccato derivata, 276, 24 ; 310, 23.

Subjectum — Peccatum originale immediate subjectatur in essentia animae, 319, 17.

Poena — Quaenam poena debeatur peccato originali ; utrum poena sensus, an vero sola poena damni, 320-322, 21-23.

Qua poena sunt plectendi pueri qui decedunt ante baptismum, 320, 22.

In pueris nullus est internus dolor de carentia divinae visionis, 322, 24.

Peccato originali non debetur poena aeterna ratione suae gravitatis, sed ratione conditionis subjecti, scilicet, hominis qui sine gratia invenitur, per quam solum fit remissio poenae, 351-352, 2-6.

Peccatum veniale

In quo consistat, 89, 5.

An -et quomodo disponat ad mortale, 358-360, 2-5.

Quid sit constituere hominem ultimum finem in peccato veniali, 360, 4.

An peccatum veniale fieri possit mortale, 360.

Actus peccati venialis potest dupliciter considerari : in genere naturae, et in genere moris, 361.

An circumstantia quatenus transiit in specificam differentiam possit facere peccatum mortale de veniali. Duae regulae notandae, 361-362.

Peccatum veniale non potuit dari in statu innocentiae, 364, 3; sed primum peccatum hominis in statu innocentiae necessario

debuit esse peccatum mortale, 365, 4.
Feccatum veniale non potest inveniri cum solo originali sine peccato mortali, 369, 10.
Omnis homo veniens ad usum rationis tenetur positive se convertere ad Deum, ita ut si non se convertat, peccat mortaliter, 369, 10.
Quid sit hominem pervenire ad usum rationis, 371, 15.
Non tamen est hoc ita intelligendum quod omnis homo perveniens ad usum rationis teneatur convertere se in Deum explicite et formaliter, 372, 16.
Tenetur tamen se convertere ad prosequendum bonum honestum, saltem in confuso et in communi, 373, 17.
Qui perveniens ad usum rationis cognoverit Deum explicite, tenetur in illo primo instanti convertere se in Deum explicite et omnia sua in illum formaliter referre, 374, 18.
Ubi constet hoc praeceptum sese convertendi in Deum cum primo homo ad usum rationis pervenerit, 375, 22.

Poena: vid. *de peccati effectibus.*

Potentia triplex: logica seu metaphysica, physica et moralis, 137, 14.
— Producit actum perfectiorem se sub motione Dei, 45, 7.

Reatus poenae, cf. *de peccati effectibus.*

Scriptura: quomodo sint interpretanda illa testimonia S. Scripturae in quibus dicitur Deum suscitare malum, tradere in errorem, aut in reprobum sensum, etc., 230-235, 49-56.

Sensualitas, tripliciter potest considerari: ,1.° ut est homini communis cum brutis; 2.° in quantum est hominis; 3.° secundum quod actualiter movetur ad deliberationem rationis, 133, 7.
In motu sensualitatis quando et quomodo sit libertas, 133, 8.
Motus sensualitatis quandoque non habet rationem peccati, nec quidem venialis, 135, 12.
An possit homo reprimere omnes motus sensualitatis, 137, 14.

Subjectum peccati in genere et peccati originalis in specie, cf. *Peccatum.*
"Unumquodque ex eodem natum est augeri ex quo causatur", secundum maximam Aristotelis, 113, 2.

Usus rationis: utrum homo veniens ad illum teneatur se convertere in Deum, 369, 10; 371, 15; 372, 16; 373, 17; 374, 18; 375, 22.

Virgo Maria an contraxerit peccatum originale, 260-261; 295, 2.

Virtus: quomodo ei opponantur peccatum, malitia et vitium, 33-39; a) secundum opinionem plurium theologorum, 35, 5-9; &) secundum propriam sententiam, 38, 10-13.
— est duplicis generis: acquisita seu naturalis et infusa seu supernaturalis, 40, 2.
— Actus ejus potest considerari dupliciter: secundum communem rationem perfecte virtutis, et secundum perfectam rationem in aliqua specie, quae praesupponit rationem virtutis, 134, 10.

Vitium: origo hujus nominis, 34, 2.

Vitium et peccatum an differant, 34, 2.
— Est duplex: contra virtutem acquisitam et contra virtutem infusam, 40, 2.
— Semper est contra naturam, sed diversimode secundum quod agatur de vitio contra virtutem acquisitam, vel de vitio contra virtutem infusam, 40, 2.
Quare plures homines sint vitiosi quam virtuosi, 41, 3.
Vitia quae ex genere suo mortalia sunt, non corrumpunt virtutes contrarias acquisitas per sola venialia peccata, 47, 4.

Vulnera naturae ex peccato relicta quot et quaenam sint, 330-332, 1-4.

DEX QUAESTIONUM ET ARTICULORUM

INTRODUCCIÔN

Pag.

1 — Descripciôn y valoraciôn de los Manuscritos 5
2 — Forma en que procede de Bâfiez cada una de las partes de estas lecturas 8
3 —- Los Sustitutos 22
4 — i Depende Bâtiez de Medina, o éste de aquél? 27

QUAESTIO SEPTUAGESIMAPRIMA

De vitiis et peccatis secundum se

Art. I. — Utrum vitium contrarietur virtuti 33
II. — Utrum vitium sit contra naturam 40
" III. — Utrum vitium sit pejus quam actus vitiosus 43
" IV. — Utrum peccatum simul possit esse cum virtute 46
V. — Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus 48
" VI. — Utrum convenienter definiatur peccatum "dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam" ... 60

QUAESTIO SEPTUAGESIMASECUNDA

De distinctione peccatorum

Art. I.—Utrum peccata differant specie secundum objecta ... 81
II. — Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia a peccatis carnalibus 82
" III. — Utrum peccata distinguantur specie secundum causas. 85
" IV. — Utrum convenienter distinguatur peccatum in peccatum in Deum, et in se ipsum et in proximum 87

Pag..

Art. V. — Utrum divisio peccatorum quae est secundum reatum, diversificet speciem 87
" VI. — Utrum peccatum commissionis et ommissionis differant specie 91
" VII. — Utrum convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris et operis 96
" VIII. — Utrum superabundantia et defectus diversificent speciem peccatorum. 96
" IX. — Utrum peccata diversiflcentur specie secundum diversas circunstantias 96

QUAESTIO SEPTUAGESIMATERTIA

De comparatione peccatorum ad invicem

Art. I. — Utrum omnia peccata sint connexa 98
II. — Utrum omnia peccata sint paria 98
" III. — Utrum gravitas peccatorum varietur secundum objecta 99
" IV. — Utrum gravitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum quibus opponuntur . 101
V. — Utrum peccata carnalia sint minoris culpae quam spiritualia 108
" VI. — Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati, hoc est, utrum quanto fuerit major causa peccati sit majus peccatum. 109
" VII. — Utrum circunmstantia aggravet peccatum 113
" VIII. — Utrum gravitas peccati attendatur secundum majus nocumentum 118
" IX. — Utrum peccatum aggravetur ratione personae in quam peccatur 124
X. — Utrum magnitudo personae peccantis aggravet peccatum 125

QUAESTIO SEPTUAGESIMAQUARTA

De subjecto peccatorum

Art. I. — Utrum voluntas sit subjectum peccati 128
II. — Utrum sola voluntas sit subjectum peccati 128
" III. — Utrum in sensualitate possit esse peccatum 131

Pag.

Art. IV. — Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale. 131
V. — Utrum peccatum possit esse in ratione 138
" VI. — Utrum peccatum morosae delectationis sit in ratione. 140
" VU. — Utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori..... 146
" VIII. — Utrum consensus in delectationem peccati mortalis sit mortale peccatum 148
" IX. — Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale secundum quod est directiva inferiorum virium 150
X. — Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale secundum se ipsam tantum..... 150

QUAESTIO SEPTUAGESIMAQUINTA

De causa peccati in communi

Art. I. — Utrum peccatum habeat causam..... 154
II.— Utrum peccatum habeat causam interiorem 156
" III.—Utrum peccatum habeat causam exteriorem..... ... 150
" *IV*. — Utrum peccatum sit causa peccati..... 156

QUAESTIO SEPTUAGESIMASEXTA

De causa peccati quae est ignorantia

Art. I. — Utrum ignorantia possit esse causa peccati..... 157
" H. — Utrum ignorantia sit peccatum..... 159
" HI. — Utrum ignorantia excuset ex toto a peccato..... 166
" IV. — Utrum ignorantia diminuat peccatum..... 172

QUAESTIO SEPTUAGESIMASEPTIMA

De causa peccati ex parte appetitus sensitivi

Art. I. — Utrum voluntas moveatur a passione appetitus sensitivi 182
H. — Utrum ratio possit superari a passione contra suam scientiam 182

Pag.

QUAESTIO SEPTUAGESIMAOCTAVA

De causa peccati, quae est malitia

Art. I. — Utrum aliquis peccet ex certa malitia 186
II. — Utrum qui peccat ex habitu peccet ex certa malitia. 189
" IU. — Utrum ille qui peccat ex certa malitia peccet ex habitu 190
" IV. — Utrum qui peccat ex certa malitia magis peccet quam qui peccat ex passione 190

QUAESTIO SEPTÜAGESIMANONA

De causis exterioribus peccati

Art. I. — Utrum Deus sit causa peccati 199
H, — Utrum Deus sit causa actus peccati 199
" HI. — Utrum Deus sit causa excaecationis et indurationis. 200
" IV. — Utrum excaecatio et induratio semper ordinentur ad salutem ejus qui induratur et excaecatur 200

QUAESTIO OCTOGESIMAPRIMA

De causa peccati ex parte hominis

Art. I. — Utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros 252
II. — Utrum alia peccata primi parentis vel proximorum parentum traducantur in posteros 258
" III. — Utrum peccatum primi parentis transeat in omnes homines 260
" IV. — Utrum si aliquis ex humana carne miraculose formaretur, contraheret originale peccatum 261
V. — Utrum si Adam non peceasset, Eva peccante, filii contraherent originale peccatum 262

QUAESTIO OCTOGESIMASECUNDA

De originali peccato quantum ad suam essentiam

Art. I. — Utrum originale peccatum sit habitus 265

Pag.

QUAESTIO OCTOGESIMAPRIMA

(ex cod. Palentino)

De causa peccati ex parte hominis

Art. I. — Utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros 279
II. — Utrum etiam alia peccata primi parentis vel proximorum parentum traducantur in posteros 294
III. — Utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines 295

QUAESTIO OCTOGESIMASECUNDA

De originali peccato quantum ad suam essentiam

Art. I. — Utrum originale peccatum sit habitus 302

QUAESTIO OCTOGESIMATERTIA

De subjecto peccati originalis

Dubium primum 314
secundum 318
tertium 320

QUAESTIO OCTOGESIMAQUARTA

De causa peccati secundum quod unum peccatum est causa alterius

Art. I. — Utrum cupiditas sit causa omnium peccatorum 324
II. — Utrum superbia sit initium omnis peccati 324

QUAESTIO OCTOGESIMAQUINTA

De effectibus peccati

Art. I. — Utrum peccatum diminuat bonum naturae 327
II. — Utrum bonum naturae totaliter auferatur per peccatum vel auferri possit 327

Pag.

Art. III. — Utrum convenienter ponantur vulnera, naturae ex peccato consequentia, scilicet, infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia 330
VI. — Utrum mors et alii defectus sint homini naturales. 335

QUAESTIO OCTOGESIMASEXTA

De macula peccati

Art. I. — Utrum peccatum causet maculam in anima 339
II. — Utrum transacto actu peccati perseveret macula in anima 339

QUAESTIO OCTOGESIMASEPTIMA

De reatu poenae

Art. I. — Utrum reatus poenae sit effectus peccati 343
II. — Utrum peccatum possit esse poena peccati 345
" III. — Utrum aliquod peccatum inducat reatum poenae aeternae 347
" IV. — Utrum peccato debeatur poena infinita secundum, quantitatem 347
V. — Utrum omne peccatum inducat reatum poenae aeternae 350

QUAESTIO OCTOGESIMAOCTAVA

De peccato mortali et veniali

Art. I. — Utrum peccatum veniale convenienter dividatur contra mortale ..... ; ... 353
" II. — Utrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale ... 358
" IV. — Utrum peccatum veniale possit fieri mortale 360
V. — Utrum circumstantia possit efficere de veniali mortale 361

manresa hall library

Pag.

QUAESTIO OCTOGESIMANONA

De peccato veniali secundum se

Prima difficultas 33;
Secunda difficultas 339

Appendix I 377
Appendix II 382